历代基督教经典思想文库

刘小枫 主编



神学的科学

THEOLOGICAL SCIENCE

[英] 托伦斯 著

阮 炜 译



中国人民大学出版社



THEOLOGICAL SCIENCE

无论什么时候，只要我们试图超越某种主体—客体关系，或用一种“纯粹”的主体—主体关系来取代它时，我们就无法将上帝与我们自己区分开来，我们就坠陷于“上帝死了”这种胡言乱语之中。

ISBN 7-300-04958-3



9 787300 049588 >

ISBN 7-300-04958-3 / B · 313

定价 25.90元



神学的科学

THEOLOGICAL SCIENCE

THEOLOGICAL SCIENCE

[英] 托伦斯 著

阮 炜 译



中国人民大学出版社

图书在版编目(CIP)数据

神学的科学/[英]托伦斯著;阮炜译.
北京:中国人民大学出版社,2003
(朗朗书房·历代基督教经典思想文库)

ISBN 7-300-04958-3/B·313
Ⅰ.神…
Ⅱ.①托…②阮…
Ⅲ.神学-研究
Ⅳ.B972

中国版本图书馆CIP数据核字(2003)第082062号

朗朗书房
历代基督教经典思想文库(刘小枫 主编)
神学的科学
[英]托伦斯著;阮炜译

出版发行	中国人民大学出版社		
社 址	北京中关村大街31号	邮政编码	100080
电 话	010-62511242(总编室)		010-62511239(出版部)
	010-62515351(邮购部)		010-62514148(门市部)
网 址	http://www.crup.com.cn		
	http://www.ttrnet.com(人大教研网)		
经 销	新华书店		
印 刷	山东新华印刷厂临沂厂		
开 本	880×1240毫米 1/32	版 次	2003年10月第1版
印 张	15.875	印 次	2003年10月第1次印刷
字 数	348 000	定 价	25.90元

总　序

历史地观之,基督教有社会和思想两个层面。前者指基督教会的形成及在诸民族社会中的传入和发展过程;后者为基督信仰在神学、哲学、文学、艺术中的思想性历史表达。基督教的社会层面和思想层面尽管相关联,仍各具不同的形态。

基督教思想形成于公元最初三百年,其时有希腊语思想者和拉丁语思想者(希腊教父和拉丁教父)借希腊化哲学思想和罗马哲学思想,表达对基督事件之认信,开基督思想之先河。在中世纪,基督思想在拉丁语文化中与古希腊思想再度融糅,形成欧洲中古思想之主流。近代以来,基督新教随宗教改革而衍生,民族国家形成,基督思想遂与欧洲诸民族语言文化融糅,形成风貌各异之基督思想。俄罗斯则直承早期希腊语基督思想,形成独特的俄语基督思想(东正教思想)。近百年来,随着肇始于欧洲之社会现代化的过程,基督思想亦植入亚洲,产生汉语、韩语、日语之基督思想。

语言乃思想文化之容器,基督思想之品质超逾民族性,形态却假依于民族语言。故基督思想既具普世性,又具民族语言的思想个性。基督思想历近两千年语程,迄今仍在诸民族文化言路中伸展,成为世界性文化之重要结构要素。

翻译乃民族文化拓展之良履,王国维尝言:“周、秦之语言,至翻译佛典之时代而苦其不足;近时之语言至翻译西典时,而又

苦其不足。”中国学界百年翻译之业为汉语思想走出自我封闭，拓展自身开辟了途径。20世纪40年代，美国神学家、汉学家章文新博士创设“基督教历代名著集成”翻译计划，与中国神学家谢扶雅教授等共同从事，至60年代已成32部。《集成》开创了基督教思想典籍的汉译事业，令学术界感佩。同时，《集成》也有历史的局限：选题系统性强而译述零碎（不少典籍为节译）；汉译表达不尽如人意；对19世纪以来的基督教思想学典顾及不足。最令人遗憾的是，《集成》未完成预定规划而终。

本文库愿继前辈学者汉译基督教思想学典未尽之业，以补汉译泰西学术中移译基督教思想学典之不足。文库定名为“历代

基督教经典思想文库”，表明仅涉及基督教的思想史文献，旨在积累历代基督教思想的汉语学术典藏。

本文库以翻译为主，但亦收汉语基督思想文典。

Ⅰ.古代系列（希腊化时代至中古末期）。含希腊语早期基督思想、中古拉丁语基督思想。

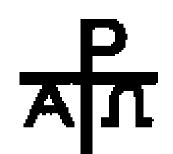
Ⅱ.现代系列（从16世纪至20世纪）。含近代西方各民族语言之天主教、新教、东正教的基督思想学典；此两系列亦包括犹太教思想学典和汉语基督思想文献。

Ⅲ.研究系列。为现当代中西学者对历代基督思想具学术深度之研究著述。百余年来，无论欧美还是中国思想学术界，都发生了很大的变化，这就是在欧洲自然科学的知识观影响下逐渐形成和扩展的人文-社会科学。一种实证知识性的思想原则和

相应的知识学方法构成了现代学术的品质，大学和研究机构，为现代学术提供了制度性的基础。

现代学术（人文-社会科学）的首要任务是，以知识学的原则和方法检审历史和现实中的思想和社会，尽可能与意识形态保持距离地研究人类的意识理念和生活样态。在这种学术形态中，基督教神学作为一种传统思想也发生了变化，成为人文-社会科学的一个组成部分。

基督教思想及学术不仅是欧美思想文化的传统并迄今仍为其基本结构要素，亦已成为汉语思想及学术的一个组成部分。从现代学术的角度来看，研究基督教的思想和社会之历史和现实，是汉语学术界的一项任务。



文库之编译工作由中国人文学者从事，编译者愿承中古汉语学者为丰富汉语思想文化传译佛典之心智和毅力，“安知不如微虫之为珊瑚与蠃蛤之积为巨石也。”（章太炎语）

汉语学术思想值现代转型重铸之际，文库愿益于汉语思想之丰硕，不负汉语学术之来者。

中译本导言

《神学的科学》为托伦斯教授1969年的著作，托伦斯(T.F. Torrance) 于1913年8月30日在中国四川省成都出生，父为传教士。1934年在爱丁堡大学获哲学硕士。1940年至1950年任乡间牧师，这期间曾到德国巴色(Basel)跟巴特(K.Barth)研习神学。1947年获哲学博士。自1950年起在爱丁堡大学任系统神学教授直至退休。他的著作丰富，重要的有《神学的重建》(1965)、《神学的科学》(1969)、《时空与道成肉身》(1969)、《上帝与理性》(1971)、《知识架构的转变与交汇》(1984)、《三一的信仰》(1993)及《神圣意义》(1995)等。

自康德的《纯粹理性批判》面世后，否定了本体知识的可能性，使一切形而上学甚至神学与科学分家，退缩到主体思维的范围以内。施莱尔马赫(F.Schleiermacher)率先承接了康德的批判，把宗教看做是人的绝对依赖感。从此以后，无论神学系统如何美丽一致，都是主观的思想游戏，没有实用价值。19世纪和20世纪的哲学家大多循这路线批判及践踏神学。

托伦斯的神学主题，环绕着神学的客体性 (objectivity of Theology)。如果神学没有客体性，纵是天花乱坠不外是主体营造，要解决神学的客体性就要处理神学的启示。上帝虽是超越但在时空中启示了自己，所以托伦斯神学的主题是基督论，是神人二性的结合，基督就是神学的客体性，他不是从人的冥想中产

生，我们要正视他在历史中的活动。神学之可以被称为科学，除了客体性的肯定，神学的治学也非常严格，堪与科学媲美。因此，托伦斯最大的贡献在于指出神学知识的確当性。神学正如自然科学，是寻求终极的真实，而其方法皆是经验客观的，而非形而上学的。他的神学深受加尔文和巴特影响。按他看来，加尔文和巴特一致认为我们对上帝的知识是源自上帝自我启示的活动，所以我们的神学思维不能离开上帝启示的话语，这点正好与科学家的科学研究一致：因为科学的知识不能离开客观自然科学所彰显的规律。神学和科学都不从主体冥想产生，乃是根源于客观的真实。他的神学可以上溯至教父时期，特别是亚他那修

(Athanasius)。教父的思想提供了现代科学所需的创造论。这个世界是上帝从无创造有，所以是偶然性的(contingent)，上帝又赋予了这个世界内涵理性，这两者对科学研究十分重要。如果世界是偶然性，即这个世界不是上帝，也不是上帝的延伸，所以世界没有了神性，人可以放心在宇宙中探索而不会损害上帝的尊严，甚至亵渎上帝。[R.Hooykaas:《宗教与近代科学的兴起》，12页，Edinburgh，1972；中译本，四川人民出版社，1989]其次，上帝赋予自然界理性(或秩序)，科学知识才可以建立，否则在一个变动不真的世界中经验科学便无法进行。[T.F.Torrance:《神圣与偶然的秩序》，26页，Oxford，1981]这种世界观一反希腊宇宙观的泛神论及流变不真的物质论。托伦斯自20世纪60年代便专注于现代科学，特别是物理学的发展，他甚至编辑了一本颇为专业性的科学书籍。《麦克斯韦(J.C.

Maxwell)的电磁场的动力原理》(1982)。虽然他所着力的主要在物理学，但已经提供足够的空间来肯定神学科学的理性活动。1978年当他领受了谭普顿奖 (Templeton Prize in Religion),一致公认他对神学和科学有优良贡献。这本神学科学的著作虽然比较早期,但已是他成熟的著作。他一生的抱负是盼望改变知识分子对神学的偏见,在新的世界观中能更易接纳神学的论证,他自认不是科学家,他是一位敬虔的神学家和福音宣讲者。他在神学上成就在于教父思想和三一论。他对普世教会合一运动,特别促进东正教和基督新教的合一有伟大的贡献。近年他为了完成父亲的遗志,常返回四川成都,探望教会,又帮助四川西部少数民族重建教堂。

本文只就《神学的科学》这本书所提相关的问题,做一引介式导言,使读者能更清楚托伦斯的中心思想。

一、神学的科学要求

托伦斯认为科学的目的是要认识真实 [T.F.Torrance:《上帝与理性》,10页,London,1971],科学的方法就是要从已知的真实寻出确定的知识，并且要能清晰地表达这已有的知识。对神学的科学要求,最基本而又重要的就是神学的客体性。神学并非主观营构,它的客体性是独立于我们而存在的。这有别于纯哲学及形而上学的思维。托伦斯在《神学的科学》的前言中开宗明义地说:

> 科学认识是这么一种情形,在其中,我们将事物的内在

合理性揭示和表达出来，一如我们让所探究的实在在追问下呈示在我们面前，并让自己的头脑听从于这些实在之间的种种本质联系和秩序。[见本书前言部分,5页]

托伦斯的逻辑非常直接,神学是有关上帝已经做成什么,而非讨论他可以做什么。上帝的可知是在他自己向我们的启示,就是耶稣基督。[见本书正文部分,153-154页]因此,耶稣基督就是我们神学了解的开首、标准及指引。

托伦斯宣称神学的科学要有四项要求，都是关乎它的客体性的。

一、上帝二重客体性：基本的客体性就是上帝作为我们的主,把自己向我们启示出来;其次是他透过时空,道成肉身向我们显现,他说：

(《圣经》)它们在形式上是正确的陈述,准确地与上帝真理联系在一起,那是因为它们顺从地与在基督里借着《圣经》向我们言说的上帝之言保持一致。正是这种参照检验着它们究竟是与上帝之言相符的本真的听得，还是来自我们自己心里的思辨产物。只有"听到"的陈述才是本真的,也就是说,有这么一些陈述,它们依赖或衍生于基督里的上帝的自我陈述，因此它们从上帝一方以及相应地从我们一方来说都是本真的。于是,神学陈述必须作为相应在《圣经》里和

通过《圣经》听到的上帝之言的陈述，在《圣经》启示的范围内造就。

就这种情形的本质来说，我们没有能力为我们在教会中在《圣经》里聆听上帝之言提供一种纯理论根据。［见本书正文部分，226页］

二、神学的科学的客体性在于"上帝是给予的"(God is Giver)，这是典型的巴特神学。神学的对象是上帝，是神学的绝对优先主题。在神学知识中，上帝就是我们要观察、寻求、祈问。与此同时，在上帝面前，我们所处的位置是被上帝所感知、所了解、所审查，他是不能被拆解的主体。［同上，154页］上帝不是因我们研究而产生，他是绝对的，托伦斯引用巴特的论证，说：

但当上帝在这种情形中把他自己给出来，让我们认识时，他是把他自己委派给我们；他绝不是让我们自我依赖，依赖自己的脆弱、不足和无能，相反，为了把他自己委派给我们，他在恩典中走来，把我们拉出我们自己的脆弱，把我们升举到超越我们之处，在我们里面创造出那种认识他的能力；在这种行动中，他批判地作用于我们的观念、概念、范畴和类比，给它们以一种超越它们自身所可能拥有的任何力量的取向和可能性。［同上，156页］

三、耶稣是道，他可以透过交谈与我们沟通，基督身位联合(Hypostati cunion)，意即耶稣同一时间为人及道(Person and Word)，托伦斯描述神学是对话性的，因为它基本是道的神学，

用道的客观性模塑我们的思想。上帝透过道把自己彰显出来，用主体方式与我们相遇，又把我们当做教导的主体，吸引我们，使我们得以自由而自发地与他交往。[见本书正文部分，156~157页。托伦斯在这里强调：我们纵然卑微，但在与上帝的交往中仍是主体不是客体，因为上帝尊重我们，让我们得以在被抬高的地位与他交往，所以是Subject-subjects，而非Subject-objects]上帝道成肉身的目的就是要在我们的地位上与我们交谈，聆听我们的申诉。

四、耶稣的核心就是上帝的自我表达。神学知识就是上帝借耶稣客观地彰显出来。耶稣的道塑造我们的思想以致我们能明白上帝。科学的神学就是有系统地、忠实地把基督里的上帝表达

出来，所以神学的客体性并非单单从人或从上帝而来的真理，而是“上帝—人”真理。只因耶稣神人二性联合，借着他我们得到上帝的知识，而耶稣本身就是科学神学的客体。

如果上述就是神学的科学，很多人会疑问难道这就是科学？例如，托伦斯所景仰的爱因斯坦(A.Einstein)，曾就宗教与科学有如下分别：

> 上帝是赏善罚恶，人对上帝好像一个小孩感受父亲的威严，人与上帝好像有个人关系，其实这种关系是带有畏惧感，是一种宗教的情感升华。
>
> 但科学家是被宇宙起源的问题所占据。将来的事情，是由过去完全且必然地决定着。道德之上完全没有神性可言，

纯粹是人的事情。[A.Einstein:《我们看见的世界》,A.Harris 译,29 页,New Jersey,出版时间不详]

爱因斯坦认为一位科学家应有宇宙宗教感，以致他能对科学研究产生强烈而尊贵的激情。[同上,28 页]神学的对象与科学的对象十分不同,阿奎那(T.Aquinas)亦留意到信仰的条文不是原则或公理,他把神学的科学放在自然科学的引申或附从。而信仰的条文是以上帝及圣人作为权威的来源，因为信仰的知识不在自然界,而在上帝及圣人的启示。[W.Pannenberg:《神学与科学的哲学》,230 页,London,1976] 托伦斯明白神学的科学与自然科学的分别,因此他列举了两者的异同。

二、委身限度内的理性

神学与科学有相类及相异的地方，托伦斯指出神学与科学都没有秘密的：

认知过程。无论是宗教或自然事物,人类认知只有一个基本方法就是经验。科学就是在认知过程中严格地观察、控制、组织经验资料,达到求真的目的。[T.F.Torrance:《上帝与理性》,114 页,London,1971]

神学的科学与自然科学共有五处地方相似:一、两者皆是出于人类对真理的寻求;[见本书正文部分,331 页]二、两者都肯承认追

求的对象是有客观实在性；[《上帝与理性》,333 页]三、两者都不是主观思维的形而上学；四、两者所研究的对象都有一底线，是研究者所不能越过的，纵然勉力越过亦难免有错；[同上,336 页]五、两者研究到深入的阶段都发觉普通语言不足以表达他们所描述的真实。[同上,338 页。托伦斯解释，一般语言不足以描述高层次的科学，例如量子力学或基督论，所以他十分重视神学语言的课题]

至于两者的分别，托伦斯所关心的有二，首先仍是对象问题，他深悉自然科学与神学的对象(objectivity，前译客观的实体)不同，他甚至说"自然科学与科学的神学两者的操作都在方法论上排除了对方，因为就它们的性质而言，它们是南辕北辙

的"。[同上,119~120 页]如此说来，两者怎能有关系？我们必须注意，托伦斯的"科学的"神学是只有形式意义(formal signification)。[同上,331~341 页]在这基础上，他指出作为科学，两者必须向所研究的对象开放，并且两者都是一门严格探究的学科。他使用现代量子力学的"互补"(complementarity)概念来阐释两者的关系，他说：

> 根据这种(量子力学)观念，两种相互排斥的认识方法被认为是相互补充的，同时没有相互结合的任何可能性，因为用不同的方法，我们在自己的知识的源头就已把有关客观自然的概念加以限定和区分了。[同上,120 页]

自然科学的对象是受造偶然之物。受造物本身意义并不能从本身而来，乃是终极造物者所赋予的，使我们得以明白宇宙的意义及事物彼此的关系。[见本书正文部分，341~343页]神学科学的对象是上帝，是人类寻求真理的终极意义及参照点。

> 在神学知识中，上帝是终极性、是相对性的真正本源，上帝的终极性是客观性的本真根据，因为在上帝面前，谦卑与确信总在一起，是不可分离的。[同上，344页]

终极的实体本是不能用人的经验去证实的，托伦斯引用波拉尼(M.Polanyi)的话，"企图用自然测试方法去证明超自然的东西，这是不合逻辑的，因为自然测试只能用在自然的事物上，永远不能代表超自然界的东西。"[同上，346页。见M.Polanyi:《个人的知识》，284页，London，1958]这样说来，上帝的客体性并非自然物，我们不能硬邦邦地去"研究"他。反之，是透过彼此的交往，由他自愿地开放自己让我们去了解。我们也必须谦卑地以服侍和爱才能认识他，上帝与人的交往是有客观真实存在性的，上帝绝非人的主观冥想而来。但这客观的对象是有机的，不是单方面由人控制之下去认知的。

很多人批评托伦斯的神学的科学是非理性的。事实不然。如果我们明白他的认知模式，便明白他对上帝的知识是合理的。托伦斯的认知模式由他的信仰委身所决定。他晚年曾说，如果让他从头开始，他仍会以侍奉基督为主，因为基督是最尊贵超乎一切。他会宣传和好恩典的福音，就是基督道成肉身，为我们受苦，第三日复活。[T.F.Torrance:《如果我从头开始》，载于《长老会瞭望，新讲坛》，

1977年,3-4月,64页]

托伦斯极重视这委身的信仰,它是神学方法的前提。因此他说过,神学家只有两个可能,一是完全默言不语,不提出任何怀疑的问题;一是只能照着实际已有的知识提问。[T.F.Torrance:《时空与道成肉身》,54页,London,1969]表面看来好像很独断,其实托伦斯是指当神学家进入上帝的研究范围以内,其先决条件是已明白并相信这个上帝,正如一个探险家已经进入宝藏洞,他不会再诘问有没有宝藏的问题。他只会被宝藏惊诧得目瞪口呆,心驰神往。所以托伦斯的神学方法离不开信仰的敬虔,他说:

在上帝超越的睿智及不可言喻的荣光前,我们的脸上,好像撒拉弗(天使),罩上光芒。信心、敬虔、理智的高贵运用,伴随崇拜的惊异,在宁谧中我们得知我们借圣子圣灵对父神的了解,正回应了圣父借圣子和圣灵浇向我们的恩典。[T.F.Torrance:《三一论的基础与教会里信心及权柄的特征》,载于T.F.Torrance编,《东正教与改革宗教会的对谈》,81页,Edinburgh,1985]

理性必须有敬虔,因为所探究的是至尊无上的上帝,神学的科学所探究的对象使我们接近上帝,这是为什么在这情况下人不能轻侮地诘问上帝,明白了这点,我们再看主体的功用与神学科学的关系。

在自然科学探究的过程中,人的主观因素有时是不可避免,

但科学家必须尽量避免个人的偏见。主体与客体的交往仍然继续,主体是无条件地被客体所引导,意思是说,一个科学家在观察科学变化时,他的思维必须追随着事物的变化,按变化而总结规律。有不能明白的地方必须按客观事物寻出解决方法,绝不能以主观思维自创规律。这样说并非完全否定主观思维的活动,因为主体与客体是互惠的,当主体观察事物,总结变化规律,是需要主体的决定及参与,但要小心不要让主体思维强加于客观事物之上。[见本书正文部分,350~351页]

在神学中,我们的主体与上帝也是一种互惠(reciprocal)关系。在这种关系中要避免个人的主观思维改变,或强加于上帝或上帝所启示出来的知识。主体要适应(to be adapted)神学知识的客体,与上帝建立一超越主体(trans-subjective)的关系,意思说,我们面对至尊贵的上帝时,必须自己谦卑、顺服,不要把自己凌驾于上帝之上,否则人不能真正认识到上帝。人的傲慢只能为自己创造一偶像,绝不能面对宇宙之主。克尔恺郭尔(S. Kierkegaard)讨论人与上帝的关系时,有类似的见解:他认为上帝本身是理性的上帝,他本身就是真理。但上帝与人建立关系时,就会因着彼此的距离而形成一吊诡性的关系。上帝道成肉身,为要向人类展示这无限真理,整个过程就是吊诡性。[S.A. Kierkegaard:《哲学片断的非科学的最后附言》,D.F.Swenson 和 W.Lowrie 译,183 页,NewJersey.1968]托伦斯一方面看重人认知过程的理性活动,但当人与上帝要建立认知关系,人就要自己谦卑、顺服,好像要压抑人的理性。其实不然,因为从上帝客体的超越及伟大着眼,我们不难明白这关系是有吊诡性的。

如果我们单只从历史观点去观察耶稣的双重客体(two-fold

objectivity),无可避免地发现吊诡性。因此我们要了解耶稣必须从他的人性和神性的结合去了解。这种了解对了解者主观方面来说需要信心。如果没有信心,了解会变成矛盾。理性可以吊诡但不是矛盾,因为这种理性是超过普通层面,进入高层面的。而信心的委身是叫理性跳上高层面了解的钥匙。在物理学中,光的二重性,即光的粒子性及波动性,在牛顿的世界中也是矛盾的。当转移到相对论的世界却是可以解释的。所以托伦斯要我们放弃旧有的机械世界观,接受新的世界观,道成肉身就可以更易理解。[见本书正文部分,374~375 页]

三、启示限度内的信心

托伦斯强调在科学探求中一切认知都是理性的,因此认知过程是清晰的。随着现代物理学的发展,现在是时候让自然科学去承认信念(belief)给予科学的"知识论解释"(Epistemological release)[详情参看 T.F.Torrance:《信仰的结构》,收在 T.F.Torrance 编,《科学及基督教徒生活的信仰》,1-27 页,Edinburgh,1980]。正如爱因斯坦指出:"没有信念我们可以在理论建构中把握真实(reality),但没有信念在我们里面的和谐世界,就不能有科学……这信念是且经常是一切科学创见的基本动机。"[A.Einstein and L.Infeld,《物理学的发展:从早期的

概念到相对论及原子论》,296 页,New York,1938] 在托伦斯心目中信心(Faith)或信念(Belief)对神学的科学非常重要,信心并非主观投射,而是理性活动。

据托伦斯了解,信心(Faith)并非主观产品,信心的支持在信心所依赖的对象,信心的理性可以超过现象达到事物的构造本源,在神学范畴中就是达到上帝话语创造的本源。[见本书正文部分,3~4 页]

在教父时期,克莱门(Clement)引《以赛亚书》7章第9节:"如果你不相信,你不会明白。"奥古斯丁很喜欢引用这句话。[同上,29~30 页]奥古斯丁所强调的是切不要了解后才相信,而是相信后才了解。在上帝权柄底下,他试图把信心连接到认识真理的先决条件。有了信心,上帝才给予寻找者理性上了解的途径。[Augustine:《奥古斯丁的忏悔录》,XIII,Ch.31、46,J.K.Ryan 译,365 页,New York,1960]信心是了解的途径,而了解是信心的效果。奥氏又把理性认知(rational cognition)及智性认知(intellectual cognition)分别,前者只认识暂时的事物称为知识,后者可以认识永恒事物称为智慧。[同上,XIII,Ch.18、23,349 页]按照这分别,信心的知识本身只是暂时之物,它在世上的认知过程缺少了永恒事物,因此奥古斯丁要我们超越信心的知识,以智慧取代了知识,使信心的智慧由地上之物转移至永恒之物。托伦斯批评奥古斯丁把"感官界"(sensible)与"智性界"(intelligible)分开是不当的,因为它会导致整个希伯来基督教的创造论的割裂。创造论的要点在于上帝创造有形和无形之物,形式(Form)和资料(matter)都是上帝所造,感官界和智性界都在一个创造之内,奥古斯丁受柏拉图的影响,以致不自觉把认知世界两分。

托伦斯提出信心的三重特性：首先，信心是客观的，而非主观的基础。信仰上帝并非主观营造而是借信心回应基督给我们的赦罪，这是客观的。好像乘坐飞机，从来没有见过维修人员，但相信他们的专业及尽责的检查，这信心的对象是客观的。信心并非要"看见"一些事物，而是可以看见事物的实体，它是进入隐藏真实的途径。上帝借启示向我们彰显，信心可以使我从上帝的话指向上帝。[见本书正文部分，2~3 页]

其次，信心是对客观真实的委身。托伦斯强调信念并非一些随便选择任意取舍的东西。对基督徒来说信心的对象是绝对及超越的上帝，信心在理性顺服之内。特别真理当前，理性受到

真理的束缚，信心是不能逾过理性。[《上帝与理性》，156 页]意思说我们虽然可以自由运用信心，但信心同样是抛锚于超越的上帝那里。上帝用恩典保护我们的信心，因此信心不单视我们的情况而定，也视上帝的情况而定。再者，基督徒的信心也是认知的行动，当我们与上帝的启示耶稣基督相遇，我们的信心带我们更认识这位主。这位主就是上帝的"话"(Word)。托伦斯指出，自然科学的理性处理数目，神学科学的处理是话语。[见本书正文部分，18~20 页]

最后，信心是在上帝理性之内，托伦斯同意巴斯葛(Pascal)及波拉尼(Polanyi)的主张。信念分为显明的及含蓄的两种，[巴斯葛认为，显明的界定有赖含蓄的预设，因为要去定义一切显而易见的命题有赖另一些隐藏不明显的命题，例如宇宙存在的意义不能从表面显明的命题来定义。波拉尼

亦有类似主张，形式的命题（formal propositions）需要非形式命题（informal proposition）界定。T.F.Torrance:《信仰的传承》,Scottish Journal of Theology(SJT),vol. 36,1 页,1983]明显的命题需要含蓄的命题来界定,而含蓄的命题背后是终极的信念。波拉尼指出这种信念无法辩驳亦无法证明。[M.Polanyi:《认知与存有》,M.Grene 编,138 页,London,1969]我们不能逃避终极信念,因为它在一切事物之上,例如物体的广延性、运动律及宇宙之源等。用在神学上,例如上帝是爱、是无所谓证实或推翻。上帝创造了世界,他的恩典及权能托着万有;使世界有秩序,运行不息，宇宙的整体表彰上帝的爱。他的爱有如宇宙秩序的依据，人类的智性无法在这信念之外运作，如果整个宇宙没有秩序,没有逻辑,人亦无法思维。因此这个终极信念是含蓄但必须的。托伦斯称这信念为上帝的理性,这信念引导人去发现宇宙深处的真理,它与上帝的理性契合。[T.F.Torrance:《巴特:1910~1931 早期神学导论》,185 页,London,1962。亦见《信仰的传承》,SJT,1~2 页]人由此而获得上帝的知识,这知识就在上帝道成肉身之内。

四、神学命题与二重指向

真理与命题的关系怎样?是历代哲学家所关心的问题,托伦斯分辨了真理的本体及真理的命题。他有一句很难说清楚的话,英文是这样:“It is impossible to picture how a picture what it pictures.”(我们没有可能去描述一幅图画怎样去描绘它所要描绘的东西。)[T.F.Torrance:《真理与权柄》,Irish Theological Quarterly (ITQ),vol. 39,215 页,1972] 这样做将会把图画与图画所要表达的真实二者之

间的关系约化了。简言之,文字始终有一限度,不能进入真实的境域(realm)。同样,命题与命题所描述的真实亦有一距离,我们不能从命题所表达的真实,再用命题去描述。因此,我们要分辨真命题(true statement)及命题的真理(truth of a statement),保持命题及命题所指涉的真理二者的正常关系。

为了把命题的功效厘清,托伦斯引用了休谟(D.Hume)的方法,把命题分作意念的(relations of ideas)及事实的(matters of fact),他叫前者为一贯命题(coherence-statements),后者为存有命题(existence statements)。前者举例如"至善包括诸种美德",它本身句法一致,没有内部矛盾,但不指涉外界事物。后者如"早

上太阳从东方升起来"。存有命题总未完成,意思是永不会成为必然命题,例如"早晨太阳从东方升起来",纵然千百年来不变并不保证明天太阳一定从东方升起。经验的事物可以变动,相对于一贯命题,本身便是必然的真。存有命题的意义不在命题本身,而在所指涉(denote)的对象,例如"大象"这两个字本身并无意义,除非它指涉到大象的实物,而大象的实物要靠感觉经验才出现,因此"大象"两个字的意义是经验理性运作下产生的。问题仍是,"大象"的语词是指涉大象的实体,还是指涉人的经验资料?托伦斯指出了几点颇重要的地方:

首先,存在陈述必然是开放的,在此意义上是无限的,因为它们超越自己,指涉一种就其本质来说无法用抽象语

言加以表达的实在。因此，存在陈述无法被转换成纯形式的陈述而不改变意义，而不遭到歪曲。试图将它们限定在我们思维的清晰概念之内，恰恰就是忽视那具体和有限的东西，恰恰就最不确切——这只会通过将思维从存在领域转移到纯粹可能性的领域，或从具相(Particular)的领域转移到共相的领域来制造一种貌似确切的幻觉。其次，一切都取决于存在物的性质。有些存在物本身就是限定的、清晰的，因此可以产生有关它们的相应的陈述，因为对它们的认识容易转移。而另一些陈述则不同，因为它们具有一种远远超出我们以对它们的思维所能加以明确和规约的丰富性和充实性，因此，我们关于它们的陈述的不完整性准确地反映了它们之优越于我们的程度或它们在实在中的深度：这样，存在陈述里的开放性或无限性是它们在把握对象上的充足性的一部分，或它们在反映实在上的准确性的一部分。

关于存在陈述还有第三点要讨论。我们必须警惕，切不可将它们的指涉对象局限于仅仅一种存在物，即那种可被感觉经验证实的存在物。[见本书正文部分，195~196页]

连贯陈述和存在陈述是彼此相辅才能有意义，他套用康德有关经验(sensibility)与了解(understanding)的关系，在陈述上，"连贯陈述若没有存在陈述就是空洞的，存在陈述若没有连贯陈述就是盲目的。"[见上，198页]如果一个一贯命题纯然抽象，又没有对本体知识指涉，这命题便失去意义，例如"全能者凡事都有能力去做"，而全能者不指涉任何存有，这命题是空泛的。

我们再探讨托伦斯的神学命题。在他的早期著作《上帝的话

及人的本性》，他曾说一切关乎上帝的知识都是类比性(analogical)的。[T.F.Torrance:《重建中的神学》,114页,London,1965]由于神学的研究对象是如此独特和超越，作为人类有限的心灵是无法直接把握他,只有通过类比。但在本书中他却以神学语言为存有的语言,而这存有的语言在两个不同层面运作。低层面是时空的世界,高层面是上帝的绝对超越界,可见托伦斯对神学语话的功用后期有了新的发现：神学语言不仅有类比功能，且有指涉功能。然而,普通语言只能在低层面运作,不足以表达高层面的事物。[参看本书第四章和第五章] 在神学的双重客体性中(two-fold objectivity of theology),神学语言可以是经验的语言,因为当它

与神学经验的对象相遇,可以产生后验(a posteriori)的语言。它同样可以借人的理性推衍,对超越的上帝以类比的方法描述。换句话说,对道成肉身活在时空的基督,圣灵在一千多年前借教会施行奇事,都是经验语言。对耶稣所指涉的无限者上帝,有关他的特性如三位一体,却是类比的语言。

托伦斯很重视这神学命题的两重性。简单说,一、神学命题从永活的上帝而来,二、神学命题也是人的命题。当神学命题用在上帝身上时,语言的功效必须扩展,甚至超越自身指涉永恒。神学命题之两重性不能离开人对上帝的信心回应,“一个神学陈述只是当其响应上帝之言时，只有当其反应了作为圣言向我们言说,并要求我们做出顺从而忠实的响应的上帝真理时,它才是本真的。”[见本书正文部分,224页] 托伦斯承认神学命题与真实

(reality)之间有距离,思维与客观实体始终有空隙。在神学命题中惟一能接上这空隙的方法是透过相信耶稣基督，耶稣成为完美的对话 (The Perfect Dialogue)，他是真理的宣告者又是聆听者[见本书正文部分,61 页,175 页,323~324 页],托伦斯说得很清楚:

> 就我们的神学陈述指涉终极真理而言，它们的真理性就在这指涉中，它们的根据在于客观实在那一方的是真理者,但就它们是人类陈述,并因其与其他此世经验陈述相关联而具有意义而言,它们也在这么一个领域里具有真理性:在那里,人类的标准声称自己是适宜的,比如历史确凿性、逻辑一致性、伦理正当性等等。[同上,224 页]

意思说，神学命题之真必须要忠诚地指向上帝真理的启示,命题的真与所指涉的真不可分割,而所指涉的真又确实客观地存在,且在时空中向人显明。耶稣的道成肉身使神学命题不致陷入康德语言分析的两难:一是分析的,是绝对的真,但没有意义;一是综合的,有意义但只限于经验层面。神学命题处理了两个层面,使它由经验面到超越。当然,这与人对上帝的信心又不可分割了。

五、结　语

托伦斯的方法与内容是合一的,理性神学与神学真理结合,信仰上帝是理性的活动,而上帝的真理不是人类主体建构出来,所以信仰与真理结合。这结合是主客二者的结合。神学的科学除

了展示神学的方法十分严格，是堪以媲美自然科学的方法，更重要的是打破传统形而上学的主体自我建构，肯定神学的客体，就是时空中的基督。他就是上帝启示的真理。从这个角度看，托伦斯的神学方法是科学的及合法的。

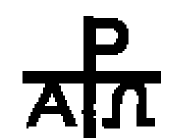
杨庆球

香港建道神学院系统神学讲师

前　言

1959年，我在纽约的联合会神学院、牛顿中心的安多弗牛顿神学院，以及马萨诸塞州剑桥的圣公会神学院以“神学与科学方法的本质”作为休伊特系列演讲的题目。本书就是将此系列演讲稿加以扩展而写成的。在此，我对休伊特系列演讲基金会邀请我去这些活跃的神学研究中心做演讲深表谢意，对这些神学院的院长和系主任安排我与对演讲主题感兴趣的听众进行讨论深表谢意，对他们不仅热情款待我，而且热情款待我的夫人及家人深表谢意。我们永远不会忘记师生对我们的友善，永远不会忘记每日与他们一道敬拜上帝的情景。

在同一年，我也以不同的形式对新泽西州普林斯顿神学院的毕业生讲授了这些演讲的主要内容。从美国返回后，我得回答他人提出的很多问题。我在爱丁堡大学对研究生做了几次演讲后，被提出的问题就更多了。因此，在为出版社修改此书准备付梓时，此书内容已经大大被扩展了。可是有一阵子，我不得不把工作停下来。在纽约与布朗(R.M.Brown)教授讨论问题时，我顺便提及在发表此书时，当专辟一章讨论诠释学。可是当我着手写诠释学那一章时，出来的篇幅却不是一章，而是一本书。我再往下写时，又一本书出来了。在整个程序中出现了如此多的认识论问题和隐含性假设，以至于我决心写一部讨论该题目的专著，然后用独立的一章将此书的摘要放到休伊特演讲之书中。现在看



来，这一计划实在太庞大，其结果要么是厚厚的一本书，要么是三本较薄的书。与此同时，对我极有耐心的出版商催我交付最初的演讲书稿，于是我又着手向他们提供可供发表的演讲材料。可是，这一次我还是不能驱走那萦绕我脑际的那许许多多的问题，结果写出的书比我意料的篇幅要长得多。这就是以第三稿发表的本书，但却没有讨论诠释学的那一章。以此情况说明，我对此书出版上旷日持久的拖延，谨向休伊特基金会和三个神学院的朋友表示挚诚的歉意。

我尊敬的老师泰勒(A.E.Taylor)于1927年至1928年在圣安德鲁斯做第二系列吉福德(Gifford)演讲，他曾讨论了权威

的意义和位置。他呼吁既不要到个人主义，也不要到某种体制性席位中去寻找权威，而要到某种完全是给予的和超主观的，并且由于这种给予性而获得其真正、绝对的权威性的实在中去寻找权威。他认为，如果要使认识不仅仅局限于个人意见，那么我们个人的知识建构就必须由某种不是建构的而是接收来的东西来控制。在我们人类对上帝的认识中，这就是谦卑地承认，上帝所真正给予我们的东西无可置疑的有权控制我们的思想和行动。之所以如此，是因为它全是上帝给予我们的，而非我们自己制造的东西。泰勒教授认为，如果这种权威观念搞清楚了，我们就能够对神学作为“一种真正的、可靠的，同时又是进步的关于上帝之科学”的前途充满希望。[A.E.Taylor:《道德论者的信仰》，第2卷，241页]

我心目中的神学的科学(theological science)就是如此,我也就是这样研究它的,可是我们在此所关注的,并非它的实际和材料方面的内容。这是一本有关上帝之科学的哲学书。一个神学家若要做好自己的工作,就必须认真对待这种有关上帝之科学的哲学。这里要求我们的,并非这么一种神学哲学,在其中,宗教取代了上帝的位置,而是这么一种宗教哲学,在其中,我们直接认识上帝之终极实在,而非仅仅认识宗教现象。宗教一旦取代了上帝的位置,那么在宗教中我们关注于信徒群体之行为这一事实,迟早意味着人性将会取代宗教的位置,而这似乎正是那些"世俗化"的宗教哲学家所已经做了的事情。对信教者、宗教现象和宗教语言的科学研究当然应当享有一席位,可是这些都无法取代这么一种神学哲学,在其中,我们关注我们与上帝的直接认识论关系的元科学(meta-science)。之所以需要科学和元科学,不是因为上帝是个难题,而是因为我们自己是个难题。如法勒尔(A.Farrer)所说,"完美的存在根本不需要解释,只有有限生命的存在才需要。"[A.Farrer:《有限与无限》,15 页]正是由于我们与上帝的关系成了问题,我们才必须有一种科学化的神学。

请允许我从个人角度来讲几句话。我发现上帝的临在(presence)和存在(being)对我的经历有如此强大的影响,以至于我非相信上帝的至大至上的实在与合理性不可。怀疑上帝的存在是一种完全没有道理可言的做法,因为这意味着我的理性已经从真实生命中分裂、脱离开来了。可是在对上帝的认识中,我深深地认识到我与他的关系已被破坏,我心中已由此出现了混乱,并且似乎是由于我挡在上帝与我自己之间,我才阻碍了对

上帝的认识。可是我也意识到，上帝的临在在我内心的混乱中顽强地推进着，因为上帝是不会让自己被这种混乱挫败的；相反，他挑战它、矫正它，同时要求我使自己的思想听从于他那弥合一切、支配一切的启示。

科学的神学就是要在服从上帝的实在和舍己(selfgiving)这种要求中，积极地从事对于人与上帝的认识论关系的思考和研究。在这种神学中，我们探索人类心灵在上帝面前的困境，寻求使人对上帝的认识变得明晰起来的方法，从而上帝的真理可望毫无阻隔地显现出来，人类心灵也可望获得体悟和把握上帝之实在的明晰而有序的形式。这就是说，我们试图让上帝本身雄辩

的自明性在其道(Logos)中显现给我们，使我们能够通过他自身的理性和他神圣存在所具有的决心来认识和领悟他。在这种活动的程序中，我们开始多少明白人与上帝的认识论关系为何会遭到如此严重的歪曲，以至于竟然产生这种双重幻觉，在其中，人这样的认识者无法将有关上帝的思考追溯到上帝的实在那基础上去。虽然上帝不会停止向人揭示自己的力量和神性，真理仍然会遭到遮蔽，因为，如圣保罗所说，人在其认识的根本处就会将真理歪曲成谬误。人在对上帝临在的感受中所能做的，就是赋予上帝的临在以间接或象征的意义，可是到头来却发现自己已经鲁莽地歪曲了上帝临在的真意。或者人也可能试图澄清自己思维中的各种关系，要使自己的眼光超越这些关系，可是到头来却发现思考的方向突然改变了，自己游历在空虚与虚

无之中，尽管上帝终极的理性似乎也会萦绕在自己的周围，并不离去。

神学的科学所应做的工作，就是在这种情况下挺身而出，帮助人超越自己的思维，将他们的思路引往上帝的方向。我们不可能将上帝的实在直接传达给人，可是我们却可以从事于正常的交流活动。在这些活动中，我们带着某种语意性意向的用语，这与其说是为了表达我们内心的想法，倒不如说是为了将他人的思考引向某种并非我们自己的实在。虽然我们的语言形式和概念形式可以直接传达给其他人，直觉的实在却并不是可以直接传达的；我们可以指出这些实在，或者以普遍接受的符号和名称来指涉它们，希望其他人也将感受和体悟这些实在。可是如果这种情形尚未出现，交流的目的就还没有达到。交流发生在那些面临相同或相似对象的心灵之间，因此必然是间接的。因为这涉及一种三极关系，在其中，一个心灵通过指涉一个对象将另一个心灵引向该对象，同时，那另一个心灵通过遵从对该对象的指涉而领悟第一个心灵的意图。

这就要求有这么一些先决条件，即交流在其中得以发生的媒介与语境的合理性，也就是说，不仅要有一种可理解的语言(intelligible language)，而且要有一种可理解的内容(intelligible subject-matter)。我们相互间谈论的事物从理性上讲必须能够理解，从语意上看必须能够指涉。我们在日常经验和科学中所假定和用于操作中但却并不试图去解释的，就是这种东西。如果事物的本质不是以一种方式或另一种方式内在地合乎理性，它们就将是不可理喻和模糊不清，我们自己也将不可能沐浴在理性之光中。正是因为事物经得起理性的检验，我们才能够领悟它们。



就我们能够摸透事物合理性并且加强对这种合理性的把握而言，我们能够理解和领悟它们。科学认识是这么一种情形，在其中，我们将事物的内在合理性揭示和表达出来，一如我们让所探究的实在在追问下呈示在我们面前，并让自己的头脑听从于这些实在之间的种种本质联系和秩序。科学活动肯定会涉及主体与客体之间的交流，而所有的知识都是由思维与存在间的调和而获得的；可是，一个可怕的事实是，如果事物的本质不可理解、不可把握，认识就根本不可能发生，更不能说交流这种认识了。只有当我们使他人的思维遵从我们所体验到的事物里的相同的合理性时，我们才能与其他人有所交流。因此，交流从一开始便

包含某种说服的成分。就神学认识而言，这就是我们可能是错误地称为“护教论”的东西，但无论我们把它叫做什么，它都是神学交流中科学活动的一个必要部分。

然而这种基本的说服性并不是单方向的，当我们与其他也同我们交流的心灵一起去共同把握事物时，就更是如此，因为当我们一起对相同事物进行更充分的把握时，我们对事物及其合理性的领悟通常会得到修正。如果某种事物是内在地合理的，而不仅仅是偶然的，或是一种类似于无理数的东西，那么如果我们不能理解这种事物，责任就在我们，而不在事物本身：我们或许由于将某种不合适的，或者把从另一个经验领域错误地推断出来的先见带人理解之中，而混淆了事物的本质。这意味着，如果我们试图探究某种事物的合理性，我们这种探究也必

须深入到我们自身中，深人到我们预先形成了的假定中，因为如果我们真要按事物的本来面目或符合事物本质地理解事物，我们自身和我们的先见都必须受到怀疑。在这种情况下，说服或护教学必须坚持对我们思维的阐释架构进行重构，这样，异质的成分就可能被从中清除出去，那些更加适合我们所谈论事物之本质的新成分，就可能被吸纳进来。永远都应当由事物的本质来规定我们必须采取的特定的理性模式，来规定适合这些事物的验证形式，因此，弄清我们所试图认识之事物的特有本质，从面建立和使用我们所必须具备的特殊范畴，是一切科学活动的一项主要内容。

由于涉及诸多认识论和方法论问题，神学的科学就必得与日常经验对话、与其他科学对话、与哲学对话，因为它们也在做出持续不断而又井然有序的努力，以弄清人类思想和语言间的种种指涉关系，并且也在改善和扩大其认识范围，以把握迄今为止不为人知的实在。它们都在做出持之以恒的努力，以从它们同日常经验和知识的纠葛中将那些是上帝根本地和不减约地给予我们的成分与那些我们在自己的意识行动中苦苦经营和建构出来的成分区分开来，尽管没有后者我们永远不可能领悟前者，因为我们决不可能不在对某事物形成判断的同时也对之进行充分解释就领悟该事物。可是这是一项永无止境的任务，因为我们永不可能完全明晰、绝无含糊地领悟真实，这既是因为超越我们对它的经验的界限，也是因为我们永远无法最终克服自己的造作或不自然。我们所可能做的，至多不过是尽我们的一切力量来改善自己的认识方法，这些方法不仅将我们尽可能靠近真实，其自身也将带有自我纠正的机制，这样就使我们能够摆脱自以为是，

而使人们的认识总是朝着真实世界之客观关系的强制性力量这个方向努力。在这里，神学的科学与其他科学一样，都利用着依赖于被给予的东西的人类理性，这样神学家和科学家就不仅在同一个屋子里，而且坐在同一张椅子上工作，同时又相互承认对方论题的独特性质，并抵制各自范畴和方法的任何“强使一致”(Gleichschaltung)。可是正是由于两者都使用着理性这一相同的上帝恩赐，两者都试图在各自的领域里建立真实相同的关系，它们就不可能不相互影响、相互学习，即令这种相互学习所学的只是虔诚地信守它们所探究之真实的本质，从而能在各自的思考中做到真实。

在我看来，现代思想——无论它是神学、科学，还是哲学——的一个伟大故事，就是追求真实的斗争，就是追求适宜的方法与适宜的语言模式的斗争，因此就是使人类主体与其认识客体相适应的斗争，无论这客体是上帝、是自然世界，还是人。可是这也是人与自己的斗争，因为人认识的东西越多，越是竭力去支配一切，越是把自己的意志强加于世界，他就越是阻碍着自己真正的进步。正是在这个方面，实证神学(positive theology)能够作出很大的贡献，因为它所关注的是人与上帝的正确关系，是通过在上帝面前的谦卑来治愈和纠正人类主体，是用上帝所终极的赐予和真实的东西来支配人的信念，是使人摆脱武断的个人主义，因此也就是那种本质的客观性，在其中，人将学会爱上帝、爱同胞，这种爱不是为了自己，而是为了上帝、为了同胞。

为了给本书的讨论作好充分准备，我在此简要描述一下我心目中现代神学和科学所面临基本的共同问题。具有其独特形式的现代神学开始于加尔文(J.Calvin)的《基督教要义》,因为在这部著作中出现了现代科学思维的三个主要特征。一、加尔文将“它是什么?”“它是否存在?”和“它是什么样的?”这些科学问题在中世纪的顺序颠倒了,使“它是什么样的?”这个问题成为神学活动的主要问题。可是在将它变成第一个问题时,他改变了它的性质，因为它成为一种真正的质问，却没有了在先的抽象性制约，于是也就成了我们在新知识的追求中不得不学习的一种新问题。因此，加尔文的出发点不是有关本质与可能性的抽象问题，而是有关实际的问题:“我们这里的这个东西的性质是什么?”而这个问题在神学认识中就成了关于上帝是谁,以及他向人揭示了他自身的什么这一类问题。只是在这种基础之上,我们才可能进一步问其他问题。这些问题如果被置于这种顺序之中,也会被改变,因为这时,它们已成为探究我们的认识所具有的实在性并检验其基础的问题。二、加尔文坚持认为,神学开始于这么一种情形,在其中,对上帝的认识和对我们自己的认识已同处于一种深刻的相互作用之中。对上帝的认识一旦与他已经向我们讲了话，我们已经知道他因此我们对他的认识就必须包括他给人类主体的适当位置这一事实相割离，我们就无从谈论对他的认识。这意味着从实际出发的科学化的神学无法从主一客体关系中抽身出来,因为在这里,科学化的神学被紧锁在人类主体与作为其固有客体的神圣主体的深刻的相互关联中。正是由于这个原因,现代神学才极其注重个人与上帝的关系。三、如果我们要将对上帝的认识与对我们自己的认识区分开来，我们对上

帝的认识就必须置于上述实际关系的范围之内来检验。鉴于我们中间产生了种种仅依靠诉诸《圣经》而无法消除的分歧，这种必须性就更为突出了。在这里，加尔文运用的一个原则，是他称之为"信仰类比"(analogia fidei)的这种东西。这是一种思想运动，在其中，我们检验自己认识的可靠性的方法，是将我们的思维追溯到已知实在这一原因上去；在这种已知的实在中，我们将一切归诸上帝，而不是归诸我们自己。用这样的方法，我们就可以使上帝的真理保有其权威和尊严，使我们自己在上帝的真理面前受到质问，这样就有可能不至于用我们未受检验的先见来歪曲真理，而这正是错误与分裂的根源。换句话说，这就是客观

性与统一性原则，我们在科学的探究模式中就是用这一原则来操作的。

然而，现代神学的问题是，上述第二个特征已发展到不可收拾的地步，因为个人同上帝的关系这一成分假如不基于信仰的类比受检验，就会堕落成一种恶劣的个体论(personalism)，在其中我们僭夺了上帝的位置，使我们同上帝的关系成为神学认识的惟一内容。这就是我们在当今所谓"新神学"处处面临的问题。在这种"新神学"中，有关上帝的陈述被减约成人类学陈述。无论什么时候，只要我们试图超越某种主体—客体关系，或用一种"纯粹"的主体—主体关系来取代它时，我们就无法将上帝与我们自己区分开来，我们就坠陷于非理性中，坠陷于"上帝死了"这种胡言乱语之中。

现代科学的问题也并非没有相似之处。现代科学是随着经验主义方法的兴起而开始的。这种方法指的是,我们从对实际情形的质问出发,以观察和实验来操作。这就是说,加尔文的第一和第三原则在发挥作用,并且由于论题的确定性质还得到更改和修正。在这种情形中,现代科学在每一个研究领域都导致对客观性的极度强调,并且带来极其令人震惊的后果。可是自从量子论出现,以及对核子活动亦即微观物理学这个领域的探究加深以后,自然科学要继续发展自己的解释便不得不对人类主体加以理论来考虑。既然科学观察者与其观察对象间的相互作用必然会影响观察者的认识,我们到底能否超越观察者来认识事物那种独立于我们观察作用的本来面目呢?由于人类主体似乎在不停地阻挠自己,将客体遮蔽于自己的视线之外,那么主体与客体之间是否有一道无可逾越的障碍呢?因此有这么一种看法,即我们必须将旧的客观性概念归诸古典物理学的领域,因为这种客观性是不可企及的。可是这种观点本身就牵涉到这么一种奇怪的做法,即从古典物理学推断出现代物理学所本来不应具有的某种特征,这就是科学理论与它们所描绘的实在之间存在着某种一对一的对应关系;它们在作为实在的副本(transcripts of reality)这一意义上也是现实的模型。可是事实肯定并非如此,因为这些模型实际上是一种不同类型的模型,通过它们,我们让实在从超越我们的理论建构之处来显露自己;通过它们,我们将得以领悟那不同于我们的模型,同时又批判着我们的模型的实在。这就是说,我们不应将主体与客体的相互作用视为认识的障碍,而应将它视为主体与客体间交流的积极手段。在这种交流中,主体将其探询看做解开客体之谜的认识论工具,这

种工具的目的是获得对客体有更深的认识；在这种交流中，主体重组其探询或重构其工具，这种要求意味着他越来越深地被抛入客体性之中。

这就是在现代科学认识中正进行着的那斗争，它与神学的科学中正进行着的那斗争奇怪地相平行。因此，此时此刻在物理学中，为了应付量子论的逻辑结构这一问题，隐蔽的唯心主义(idealist)的(笛卡儿主义与康德主义的)假设正在受到公开的批评；并且，越来越明显的是，我们思维中那些未受检验的成分正在严重地阻挠科学理论的进展与统一。另一方面，各国都在研究和发展逻辑和数学思维形式，以使我们能够深人理解由观察者

引人的主体性变数。在所谓哥本哈根派理论(Copenhagen Theory)中引起了如此多的麻烦的测量操作，现在被视为主体与客体间连续性关系中的积极环节。这样，一种批判的和实在论的认识论(realist epistemology)便成为可能，在这种认识论中，“物理陈述”(physcial statements)并未在关键之处被驱逐出去，以“理想陈述”(ideal statements)来取而代之。说由于观察行为干预了自然中的某种情形，因此这种行为是我们认识该情形中的一个必要条件和因素，那是一回事；但说这只是我们为了认识该情形而必须采取的一个步骤，那又是另外一回事。因为这时，我们所制造的结构或理论只是被当做某种研究模式中的操作性提问来利用，而这种研究模式所具有的客观性是递增性地越来越深刻的。

可是在现代科学中，对人类主体地位不适当的强调也迅速导致了一种非理性情形的出现，在这种情形中，一些人声称人类透过其发明将自己的思维结构强加在自然头上。不仅人无法将某一特定的实在与他自己的思维结构区分开来，而且一些人认为，即使是那打算这么做的念头，也有悖于科学作为对自然实行彻底的技术控制这一纯粹理想的。可是这一切到头来所可能意味的是，人在其科学活动中只是与自己相遇，只是完成自己，一切都是没有意义的，除非这意义是他自己赋予的。因此，这种思路的真正后果是意义和价值的丧失，这种现象在我们这个"科学"文明的社会生活中处处可见。

因此很显然，神学的科学与自然科学有着相同的基本问题：如何将我们的思考和陈述真正归诸超越于我们的实在之源；如何获得这么一种对实在的认识，在其中，我们并不歪曲那本真的认识画面；与此同时，如何保持人类主体在这种认识活动中的充分而完整的地位。一旦认识到这点，神学与科学的对话就会呈现出一种不同的面貌，因为这时它们被看做共同战线上的盟友，都面临着那个狡猾的共同敌人，即僭夺上帝角色的人自己，这样的人除了自己所创造的，什么也不承认，并且拒绝让他的任何思维建构受制于那超越于他的、非建构而成的实在。在这里，人与自然有机地联系起来，"上帝"被吞没在它们之间。如桑蒂拉那(G. Santillana)所说："近年来，我们所遇到的真正冲突并不是'科学与宗教'的冲突，而是浪漫自然主义与一种关于秩序和设计的哲学之间的冲突。"[G.Santillana:《科学思想的起源》,301 页]可是浪漫自然主义在神学中也如在科学中那样容易产生。因此我补充一点，只要我们把对话看做科学与宗教的对话，我们就无法回避浪漫自

然主义——无论怎样，这在我看来就隐含在这种换质换位法(contraposition)之中。相反，我们必须关注科学与神学的对话、关注自然科学的哲学与神学科学的哲学的对话，二者都在各自的独特领域里进行着科学方法的共同斗争。

本书的意图并不是进行这种对话，尽管这自然是不可避免的；本书的意图也不是宣讲护教论，虽然这同样也是无法避免的。我的意图倒不如说是澄清神学中的科学活动的程序，在对上帝的思考中，重新恢复上帝作为这种思考的直接而适宜的至上对象的地位，从而服务于神学作为一种纯粹科学的自我检查这一目的。与此同时，本书的论证还有另外一个目的，那就是从上

帝向人讲话并召唤他按神之道忠实地、有规律地运用自己的理性这一事实中厘出它所具有的种种暗含意义，因而也就是要喝止当今神学在很大程度上已浸染其中的浪漫主义的非理性和傲慢自大的主观性。这就是说，本书是一篇哲学神学论文，它号召：在神学科学的实证和建设性任务中坚持客观性和理性。

本书是献给洛维尔(B.Lovell)的，是他最初向我提出了那些关于神学中的科学方法的问题。这些问题使我更为仔细地检查神学作为一门科学所具有的性质，使我把这个题目选来做休伊特演讲。

对尊敬的朗霍尔姆的丁伍迪牧师博士(Rev.Dr.C.Dinwoodie of Langholm)细心地为本书校读清样和编写索引，我表示最诚挚的感谢。劳思先生（A.Louth）和我儿子托伦斯先生(I.R.

Torrance)也校读过本书，找出了不少错误。对他们三人我都表示感谢。

最后，我要对牛津大学出版社表示诚挚的感谢。我尤其要感谢亨特先生(G.N,S.Hunt)及其同事，他们善意而又考虑周到地给我帮助。我还要对那些无私而又得力地帮我打字的莱斯利小姐(E.R.Leslie)和新学院的莫里斯小姐(J.Morris)表示感谢。

托伦斯

1967年圣阿塔那修斯节于爱丁堡大学

目　录

第一章　对上帝的认识

一、一些序言性的问题

我们的处境多少是这样的：我们自始至终都不可避免地、无法摆脱地处在认识关系之内，因而不能超越我们自身站在一种不偏不倚的立场上，来观察和调整思维和存在的各种关系。思维与存在从一开始就是不可分离的。对这种关系的一方面对另一方面的贡献所做的任何区分，都是对生存的一个特定领域里思维与存在的同在性所做的分析。并且，既然思维的所有可能对象在一种主体与客体的关系中呈现在人的头脑里，对主体对客体、客体对主体、对一个特定论题中主体性与客体性的比例所做的任何讨论——最狂野的吐火女怪、最荒诞不经的幻觉、最平淡无味的"日常事件"——都必须将实际而具体的生存的某个特定领域加以考虑，在这种特定领域中，主体不仅仅是一般认识的逻辑前提，客体也是在与主体的某种实际而具体的利益或成见的关系中加以观察的。

这段文字是引自布朗(J.Brown)对过去100年间有关神学思考中的主客体关系所做的细致研究。[J.Brown:《现代神学中的主体与客

其现实性之外来证明自己作为一门科学的正当性，而是让关于其正当性的问题借着其实际内容和内在合理性来得到回答。

第二位哲学家是格里斯巴赫(E.Grisebach)。他像胡塞尔一样坚持,即使在哲学或形而上学本身的领域里,认识论的合理位置也不是在开始处,而是在结束处,因为它所提出的逻辑问题对认识来说所具有的意义是规范性的,而不是建构性的。我们在哲学史上之所以发现真正的逻辑是在诸伟大哲学时代结束时达到其精确、发达的形态,如亚里士多德、莱布尼茨(Leibniz)、黑格尔等人的情形所表明的那样,而在不那么富于成就的时代,逻辑则挤到前台,大有取代哲学之势,结果它不再是那种自我批评的创

造性思维学科,而往往流于一种雕虫小技,其原因就在于此。[E. Grisebach:《真理与现实,一个形而上学体系的提纲》,333页以下、362页以下,1919;也见《当代,一种批判性伦理》,1928]不难看出,按照格里斯巴赫,我们当代哲学很大部分过分关注于逻辑分析，这只能被看做是坏我们自己的事(obstructionist),从根本上说将是无结果的。第三位哲学家麦克默里(J.Macmurray)的观点是相似的。[J.Macmurray:尤其应当参见《作为动原的自我》,第3、4、8章]“假如我们像某些哲学所做的那样，将认识这个术语局限于作为理论证明之结果的‘逻辑确定性’,那么我们将不得不承认,不存在认识,或不可能有认识,从而陷入彻底的怀疑主义之中。”[同上,168页]麦克默里教授认为,行动中的认识是我们主要的认识形式，因为认识着的自我是一个存在于时间中的动因,在时间中,这个动因既活跃于前科学认

识之中，也活跃于科学认识之中。即使在自然科学中，抽象的批判性思维也肯定占有一席位；可以说，科学没有它就不可能进步，但是这样的批判性思维以我们在行动中获得的认识为先决条件，也依赖于这种认识。然而，如果我们从一开始就埋头进行抽象思维，我们立即就同行动相分离了，就将我们的认识同那种维系它的东西割离开了，这样就使自我脱离了存在，使它变成一种纯逻辑的主体，只关注于理念，即不存在的东西。我们那么多的现代难题的根源，就正在于这种虚假地置于思维与存在、认识与行动之间的那种具有根本性的二元论，因此必须摒弃它，以使"一种个人活动的新逻辑形式"得以发展起来，在其中，关于认识的理论在实际认识中只占有某种从属地位，在其中，验证(verification)意味着投身于行动。为了弄清这个基本问题是如何影响着现代神学，我们得再度回到克尔恺郭尔的论点，即虽然抽象思维将可能性与现实两者都考虑了进去，但它仍然不能维系可能性与现实的关系，因为它试图在可能性这个媒介中思考现实这一做法本身，就已经歪曲了它关于现实的概念。为了克服这个困难，克尔恺郭尔呼吁对传统的逻辑程序做出修正，这样就能对现实存在的思考留有余地，同时又可以不将它转化成必然性——也就是说，他呼吁在主客体关系里建立一种理性的思维模式，这种模式是符合客体本质的，对于客体本质来说也是充足的。克尔恺郭尔是从主客体关系的两个方面来对付这一问题。神学认识的客体是以个人存在的形式表现出来的真理，就是作为积极主体的真理，可是这真理必须被认识，必须是认识的一个客体，以符合其作为主体性的本质，因为只有这样，认识着的主体才能处于同客体相关联的真实之中。因此，领悟真理的方式恰好

属于真理，而整个论证的思路在“真理就是主体性”的标题下得到阐发。[S.Kierkegaard:《非科学的结论性附言》,169页以下]

恰恰在这一点上，克尔恺郭尔经常被误解[对克尔恺郭尔富于启发性的阐释有H.Diem,《克尔恺郭尔的存在辩证法》，以及J.Brown:《现代神学中的主体与客体》,第1、2、7章;H.Thomas:《主体性与悖论》]——或许这并非总是没有理由的，因为他喜欢使用反讽的，往往是夸张的表达手法。克尔恺郭尔肯定是所有客观主义的公开敌人，不论这客观主义表现为把真理加以理性化，使其变成一个概念体系，还是表现为制度化教会的形式，可是他对主体性的强调却从来也不是要取消客观性。[布贝尔(M.Buber)也是这样。请参见《上帝的冥暗》。在这部著作中，

他强而有力地坚持一种真正的客观性，以反对现代宗教、哲学、神学和心理学中主观主义的倾向]相反，克尔恺郭尔认为，人真正的主体性只有在他同神圣主体的客观性相碰撞时才有可能实现。这就是信仰，即那种“主体性的最高激情”之经验。在信仰中，人在如此大的程度上与真理相遇，以至于他自己的生存也涉入其中，被转化得与它一致。除此之外，真理便不为人知，可是在认识关系之内，真实不仅在已知对象一方，而且在认识者一方，认识者为了认识它，就必须处在真理与对象的某种关系里。因此，可以说“领悟真实的方式恰好就是真实”。[S.Kierkegaard:《非科学的结论性附言》,287页]

由于忽略这一事实，即这种主体性依赖并产生于神圣实在中的某种客观根据，众多的“存在主义”思想家都以各自的方式来解释“真理即主体性”这一命题，这种解释在某种程度上与克

尔恺郭尔的意图是相反的。他指出，当真理的问题以一种客观方式提出来时，认识者被客观地导向作为他与之相关联的客体真理，可是其注意力并没有集中在这一关系上。当真理的问题被主观地提出来时，认识者便被主观地导向真理，这时其注意力集中在他同真理的关系的性质上了。可是在这种情况下，可以说："只要这种关系模式在真理之中，个人也就在真理之中，即使他刚好同那并不是真理的东西相关联。"[《非科学的结论性附言》，178页]

因此，从理论上说，一种可能出现的情况是，我们与X有一种正确的"存在的"关系，就是说与X主观地相关联，可是却完全没有达到目标，因为X并不是真理。但具有终极重要性的是，人应当同真理有一种正确的关系。"真理就是主体"这一命题并非意味着信仰的对象可以同信仰相混淆，也不意味着认识主体从自己的主体性中创造了对象，或在自己的主体性中发现了对象。[再参见M.Buber，《上帝的冥暗》，82页："灵魂决不能够合法地从自己的创造性力量中做出断言，即使这是一种形而上学断言。它只能从与它所表达出来的真理的一种具有约束力的真正关系中做出断言。"]相反，信仰的激情恰恰是认识主体向所有实在中最客观的实在敞开其生命，即向上帝本身，向在耶稣基督中把他自己积极地传达给我们的上帝敞开其生命。认识真理，就是同上帝有一种正确的关系，就是带着真理在真理之中。所谓在一种与上帝相切合的媒介和模式中认识真理，就是仿效真理(do the truth)、热爱真理(to love the truth)、就是做到真(to be true)。

当我们在这个传统中转向巴特(K.Barth)时，我们会发现现代神学这些基本问题得到了非常清晰的阐述。1927年，巴特发表了《基督教教义学》第1卷，即作为绪论的一卷，在其中，他从教会

对上帝即圣父、圣子、圣灵的实际认识出发，以神圣启示的客观实在性这个媒介，试图为一种上帝之道的神学奠立基础。在其后的大辩论中，巴特发现自己正受到两个方面猛烈攻击，主要是路德派神学家和天主教神学家的攻击。不久之后，这么一点就变得明显起来，即他在对克尔恺郭尔所做的存在主义误解的架构内得到理解，而他自己也并非完全没有对克尔恺郭尔做这种存在主义误解。在其他主客体问题上与天主教神学家的种种形而上学预设的关系方面，他也受到了误解。就巴特本人而言，这场大辩论提出真正地净化(catharsis)他的神学这种要求。他在自己的神学中一方面不得不厘清他与存在主义决定的关系，另一方面

又不得不厘清他与存在类比论的关系。在同一时期，他从事于他那划时代的安瑟伦(Anselm)研究。如他所说，在这项研究中，他学到了对有关上帝的认识和存在这一问题的那种根本态度。[K. Barth:《教会教义学》,2,1,4 页，也见《教会教义学》,1,1,尤其是 17 页以下;2,1,8 页以下;以及《对信仰的知识性探究》,1931。巴特对安瑟伦的独特兴趣在《基督教教义学》,第 1 卷,97 页以下、226 页以下等处就已经显而易见了。也请参见拙著《卡尔·巴特早期神学导言》,180 页以下,1962]结果是，他放弃了《基督教教义学》的写作计划，并于1932年重写了第1章，以此作为他那鸿篇巨制的《教会教义学》的开头。在其中，他小心翼翼地清除了任何可能导致存在主义解释的东西，充分阐述了他的神恩学说，以反对任何先验论的存在类比论，并进一步发展了一种从安瑟伦(信仰寻求理解)、加尔文(关乎上帝的任何正确认识皆源自服从)和克

的哲学工具。因此，当它发现自己受到反宗教改革运动方面以复活了的托马斯主义发起的攻击时，它也诉诸恒久的哲学，以获得确立自己和保卫自己的工具。［如 P.Ramus 新的拘泥形式的亚里士多德主义所表明的那样，这些古老的难题并非像许多人所声称的，被亚里士多德的希腊语而非拉丁语研究避开了］在这种新经院哲学的展开程序中，新教神学又重新坠入旧有的二律背反之中，有时甚至使这些二律背反更为突显了。［一种相似情形是天主教神学内部摩林纳主义(Molinism)与詹森主义(Jansenism)的论战］

巴特的神学应当被看做这么一种神学，即它是为我们在现代哲学和科学提供了新的概念工具和科学工具上取得巨大发展

之后，对宗教改革神学所做的再思考和再陈述。巴特一方面试图在这个有着新的思维样式的世界中表达基督教的神学观念，另一方面又不得不与现代哲学进行激烈的斗争，这种斗争比中世纪和新教的经院哲学家与古代哲学所做的斗争还激烈，可是这并非意味着他不欣赏科学和哲学思维对神学任务所作的贡献，因为神学是在与科学和哲学相同的语言和思维世界中运作的，因而无法将自己与它们分开。［见 K.Barth:《神学与教会》，英语版导言；也见拙著，《卡尔·巴特早期神学导言》，148 页以下、180 页以下］这种现代风格的、实证而充满活力的新神学的有趣结果之一，就是它的方法与出现在量子物理学中的方法相似。就物理学和神学都不得不应付客体与主体、物质与运动、存在与行动、决定论与自由这些古老的二律背反而言，这种相似性就特别明显了。［见 G.Howe:《传言与

教义》] 自巴特开始以一种对方法和内容的持久不变的综合来发展他的理性方法和教义学以来，现代科学在解释说明事物性质中深刻的客观合理性方面，比如在元素的周期性和数学结构方面，[见 S.Dockx:《元素周期系统基本理论》,1959] 已经取得了更加长足的进展，这一情形对神学产生的影响是，任何超越主客关系的企图都受到了挑战，都被指责为非理性地逃避客观性和严格而精确的思维。[遗憾的是，巴特对理性主义的持续不断的批评——比如对把理性从其对象中抽出来，把它视为精神体(res cogitans)，自在自为地运动，不愿那被给予者——竟被 G.J.Paton 一类神学家苛刻地斥为反理性，因为巴特的目的是要通过克服笛卡儿主义二元论和浪漫主义的非理性(如他对奥托[Otto]的批评所示)来恢复理性真正的合理性。这里的真正危险，在于巴特那与唯心论相对的实在论，常常在也于他的批评者的主观主义]

无论我们对上述任何一位神学家的学说有何种观点，我们之试图回答有关神学的性质和其科学方法的问题，这些在一个有着前所未有的科学严肃性和方法论发展的时代向我们施加着压力的问题，都是符合上述发展情形的；当然，与此同时，我们也将时刻不忘神学领域的其他巨人，尤其是阿奎那和施莱尔马赫(F.Schleiermacher)。在科学化的神学中，我们从有关上帝的实际认识出发，通过仔细探究我们认识上帝这种活动与处于其存在与本质中的上帝间的关系，来寻求检验和说明这种认识。然后，根据这种说明，我们将寻求在越来越大的程度上向上帝敞开我们自己，做好准备与上帝相遇，这样就可以对他向我们宣布的那一切，和对他把自己显示给我们的那一切做出忠实而真实的反应。借着我们的心灵有纪律地顺从于把自己交给我们且让我们认识的上帝，我们才有可能取得认识上帝的进展。正是在这种探

内容，以及有关认识人的内容和认识作为上帝之创造物的世界的内容进行充分阐述，便是不可能的。从科学的角度来看，从认识论出发是错误的。另一方面，又必须承认，一旦我们开始了神学探究，我们就在使用一种初始的认识论(inchoate epistemology)，即一种有关我们如何得以认识上帝心照不宣的理解了，尽管只有随着我们对上帝的认识取得进展，只有将我们的实际认识活动置于符合我们认识对象的性质的批评和控制之下，才可能获得一种正式的认识论。这意味着，在神学探究的整个程序中，我们必须使用一种公开的认识论，这种认识论使我们的认识方式，与我们对对象的更深入和充分的认识所取得的进展，同时同步地得到阐明和修正。这也意味着，我们将不能事先描述认识活动的方式；只是在回过头来看什么东西被确立为认识时，我们才能描述它。

在此必须立即说明，本书的讨论，是以神学认识的全部内容为前提的，是一种对符合这种内容的神学认识的方式加以陈述的尝试——当然，那实际内容只有极小部分能够在本书中得到阐明。还得承认，如果脱离那实质的内容而考虑本书所讨论的东西，这讨论就将不是充分有意义的。因此，我们所可能尝试去做的一切，就是按照神学认识的实质内容来检视神学认识实际上是什么。这样做的目的是弄清楚我们对它的方法的理解，将混杂物如伪神学思考从神学活动中清除出去。

在深入探讨我们对上帝的认识的性质之前，我们在此讨论一些初步的看法。

(1)对上帝的认识从根本上说是一个理性事件。它根本不关心任何次理性的(sub-rational)或非理性的东西。我们在神学中

所关心的，是上帝与人之间完全合乎理性的交流，以及人与上帝之间完全合乎理性的反应。[将上帝说成是“超理性”的(supra-rational)，在我看来也没有什么裨益，因为我们怎么可能对此有理性的认识呢？认识上帝，就是认识他比我们具有更为充分的理性。如果他超乎我们的理解力，那是因为我们不能充分地领悟他；可是认识这样的上帝，就是去分享他的理性，就是获得更为充分的理性。因此，要不将“无神论”看做一种非理性形式是困难的。但也参见 H.D.Lewis 之将上帝说成是“超理性的”。他的观点并不是将具有理性内涵的上帝从我们的思想中清除出去，《宗教哲学》，154 页以下]的确，我们所关注的是合理性的最高本质，在它面前，我们其他所有的经验看上去都不那么合理了。当然，我们所谓的合乎理性不是指某种内在于理性的东西，某种

自我合理性——这是一个常见的错误——而是指我们将自己的思想和行动与客观的、可理解的实在联系起来的能力。理性是我们识别与赞同那种在它之外的本质的能力。[参见《信仰与哲学》，The Hibbert Journal(1949/4)，242 页以下]

在这里，我们完全可以将麦克默里教授对“理性”的论述作为我们的向导和一种初步的定义。他说：“思想的理性并不在于思想本身，在于它充当思想的一个属性，而取决于它对在直接经验中为人所知的外在世界的指涉。”[J.Macmurray：《解释宇宙》，131 页]在一部后来发表的著作中，又说：“理性就是依照我们所不是者有意识地行为的能力。简而言之，理性是依照客体的性质而行为的能力，就是说，客观地行为的能力。因此，理性是我们认识客观性并按客观性行事的能力。”[J.Macmurray：《理性与情感》，19 页]这并不

是否认客观实在可能具有某个主体的性质，或者怀疑主体在我们人类认识活动中的地位。["主体"(subject)、"主观的"(subjective)以及"客体"(object)、"客观的"(objective)这些术语不应造成太大的困难，如果我们记住，它们不仅相互关联，而且都有各自的特定语境的话。"主体"、"主体性的"起初指的是那种为我们所控制或在我们注意力之中的事物，因而"主体"可以指一个领域的主题，或者思维或研究的对象。"客体"、"客体性的"最初指的是置于我们面前的事物，与我们相遇或相对的事物，或者是被呈示在一个主体面前并与它相关联的事物。即令在目前，当这些术语被用于具体语境中时，它们也仍然可能具有本初的含义，尤其是其动词形式。因此，我们会说一个国王的"臣民"(subject)、"征服"(subjection，也可译为"制服"、"使……臣服")、或者主题、题材意义上的"subject"。我们也可能在障碍的意义上谈"客体"，谈"反对"(objection，也可译为"与……相对")，谈"引起反对的"(objectionable)，或者谈我们为之奋斗的"目标"(objective)。另一方面，当我们在认识论意义上使用这些术语时，我们把它们的意义颠倒了过来，于是 subject 成为自我，即那思考着、认识着的动原，或指同我们相对立的自我，同我们相遇的自我，而客体指的则是被认识、被思考或为我们所注意的事物，或指某种外在于我们的心理或精神的东西，某种不是我们自己，而是自在自为的东西。尽管有这种颠倒，这些术语的原初含义在 to subject(subjection)、to object(objection)这些动词形式中仍然非常明显，仍然在影响它们在认识论意义上的用法。参见 J.Brown 的《现代神学中的主体与客体》，19 页以下；R.Eucken：《现代思想的主流》，[E.T.1912]，第 1 章；以及 E. Cassirer：《实体的概念与功能的概念》，第 6 章和第 7 章，1910]毕竟，如法利尔(N.Ferré)最近所提醒我们的，理性是自我的一个功能，必须被看做进行着活动的主体。[N.Ferré：《宗教中的理性》，3 页以下]因此，如果说它是另一个以充分的客观性来面对我们的主体，这不应使我们感到奇怪，因为只是当我们自己的客观性同另一个主体的客观性相遇时，我们才可能有最充分、最理性的经历。[J.Macmurray：《理性与情感》，32 页："客观地爱的能力，是使我们成为人的能力。按照客体的性质来行为，是我们能力的最终源泉。这是理性的核心。"]这个问题我们不得不在本

书以下的部分做讨论，但此时我们所关心的只是要申明，我们对上帝的认识在完全而充分的意义上是一种理性的经验，因此我们决不承认宗教认识始于这么一种情形，在其中，理性经验是有限的，或成了边缘性的东西。

(2)对上帝的认识是这个字眼本来含义上的认识。在此，我们是从形式上使用*认识*这个词，正如我们在真正的认识或知识(scientia)和每个领域里使用它一样。虽然*形式上*相同，但*实质上*则当然不同，因为我们讨论的这种认识取决于它的资料内容，即取决于我们所知的客观实在的性质。[见《信仰学派》,XXI页以下、及XLIII页以下,1956]

这就是说，在认识中，我们关注于某种与某个客体的有意识关系，该客体我们承认是区别于我们自己的，但我们使自己的思维把它们作为一种可理解和可弄清楚的东西而导向它。实际上，我们要认识，就必须将我们认识的事物与我们认识该事物的活动区别开来。[参见A.E.Taylor:《形而上学的因素》,410页;以及《道德论者的信仰》,第2卷,212页以下,有关我们认识中被给予者之不可穷尽性那部分]一切真正的认识都包含某种双重意义的活动：一种涉入其中的积极关系，在其中我们顺从于某个客体；一种冷漠超然的关系，在其中我们将该客体与我们对它的意识区分开来。如蒂利希(P.Tillich)所说："认识的距离是认识的交融(union)的前提。"[P.Tillich:《系统神学》,第1卷,105页]只要我们不能将客体作为一种独立于我们对它的认识的实在区别开来，或者将一种主观经验与实际上是客

观的东西混淆起来，我们就没有真正的认识。只要我们不能使思维与外部世界相符合，或者试图操纵外部世界以使它顺从我们自己的主观性，我们也就没有真正的认识。这样行事时，我们歪曲了与客观实在的恰当关系，因而在非理性地行事。在真正的认识中，我们将自己的思维恰当地应用于实在之性质，同时也将它作为一种对我们来说是客观的、独立于我们对它所把握的东西加以区分，尽管完全让它自在自为，即让它独立于我们对它的经验与把握，我们当然是无法认识它的。这是盛行于各种科学中的那种认识，我们在神学中也就是要与这种科学认识打交道。在认识活动中我们得出在多大的程度上调整主体与客体的相互关系，这取决于客体的特定性质，而这性质又因领域不同而有异。但这个问题我们将在以下部分探讨。

(3)对上帝的认识在认识活动和表达活动中都是概念性的。从一开始，它就包括一种被构成的认识活动中具有结构的理解，而神学思考的整个活动就在于发展和弄清这种认识的概念性结构，这是通过不断参照和推演那设在我们与把自己交流给我们的上帝之间的理性认识模式来达到的。〔参见布贝尔对“在概念上放开上帝”这种做法的批评。这种做法使现代哲学(存在主义之类的)“砍断自己的双手，砍断用以把握和领悟上帝的双手”，《上帝的冥暗》，125 页〕对上帝的认识的这种概念产生于上帝在上帝之道中的自我启示，而上帝之道就是上帝之所是，就是上帝启示给我们者。我们将在下文再回到这个主题来，但在此刻，我们想把这点先弄清楚，即神学即使在概念的理解和概念的交流之意义上也完全是理性的。它的概念性并非某种它不得不获取的东西，或者是某种我们不得不从其他理性模式如哲学或自然科学搬过来赋予它的东西。它是用一种理

性认识的模式来运作的。它声称这种理性模式具有自在自有的正当性，就其性质而言，基本上是概念的，因此不可以被作为象征性的东西区分开来，把它与概念性的东西相提并论。[这种区分对于蒂利希的整个神学是极其重要的，即使他承认宗教"神秘主义象征"具有概念的因素，这些因素可以也必须被开发出来——尤其参见《信仰的动能》，89~95 页，1957。蒂利希的神学代表着这一种做法，即借着推论之理性将信仰的象征性认识加以概念的理性化。在此，古典神学在声称信仰本身具有概念性结构、声称不能将它如此这般地与概念的东西相提并论，其目的是要反对那种根深蒂固的浪漫非理性主义]我们可以不通过某种推论的程序来领悟上帝，但若没有一种概念性认识的行动，我们就无从领悟上帝。我们必须静下来问一

问我们的"概念"到底是指什么。从字源上看，to conceive[该词有构想、抱有、怀有、开始怀(胎儿等)等意义。——译注]的意思是：握住、抓住、接纳、理解，但是根据被构想者的性质，又有不同的抓住、理解或形成概念[Conception，即 conceive 之行为或结果。——译注]的方式。在子宫里的conceive不同于在头脑里的conceive，可是即便在头脑里，根据被conceive者在性质上的差异，也会有不同的conception。因此，concept的用法不仅受到conceiver[构想者。——译注]性质的影响，而且也会受到被conceive的东西的性质影响，其结论是，产生于对完全是确定者所进行的认识里的那种概念，将不同于产生于以相同的方式对不确定者所进行的认识里的那种概念。[这当然是神学科学的概念与自然科学的概念之间的主要区别，虽然它们各自的概念形式不可避免地会有重合]

这就使我们不得不在此说几句话。

首先,我们必须对"封闭的"与"开放的"概念作出区分,即令我们承认(如我们所必须做的那样)这种区分不可能做到截然分明。有这么一种形成概念的情形,在其中,我们能够用我们的手指抓住某个东西,将它握在我们的掌心里。但也有另一种形成概念的情形,在其中,我们企图把握的东西太大,我们的手指抓不住它,因为在我们试图抓住或conceive它时,它超越了我们,结果即使在真正的把握(apprehension)的情况下,也不可能有充分的领悟(comprehension)。换句话说,它之不可能被我们的认识所穷尽,因为它就其本质来说在如此大的程度上超越了我们,以至我们不能清楚地界定它的概念,或将它驯服地圈人一个命题的范围之内,这些事实本身,就属于我们对它的理解。"封闭的概念"属于这么一种类型,即它们可以约减成被紧紧攫住的命题性概念;而"开放的概念"则属于这么一种类型,就其性质来说,它们拒绝被套在约束衣里,因为那被把握的实在不断地向我们揭示它自身,不断地从我们对它所做的所有陈述中流溢出来。封闭的概念是僵硬的、易于操纵的,而开放的概念则是可塑的、不易把握的,因为它们处于已知的东西与新奇的东西的边界上。[参见H.G.Gadamer:《开放的逻辑性结构》,《真实与方法》,344页以下]

我们可以举两个在非常不同领域中的例子来说明这一点。在拜占庭艺术中,基督形象常常被描绘成站在一个讲台上,讲台又被画成这样,其线条并非如透视法所要求的那样微微交汇,而是叉开,即使延长至无限远也不可能相交。这种画的背景充盈着金色,因为只有在这种伸延至金色之无限的开放远景中,基督才可能被体悟;他不能被置人这么一种景观,在其中,线条一延长

就交汇于有限中的某个点。在这里，基督的概念在一端虽然是确定的，但在另一端却是无限开放的，但无论如何，它的确是一个概念。我们所举的另一个例子则非常不同，它来源于处于古典机械学和量子力学之分界线上的现代物理学。古典物理学的概念若孤立地加以考虑，是封闭的，因为它们是被这么一种科学建构的，这种科学的界限是由可感知事物规定的，即使伸延到可感知事物的范围之外，也不能应付任何无法根据可感知性加以描述的东西。然而，现代物理学只是在消解了古典物理学的僵硬架构、开放了它的种种概念，从而打破了它的结构之后，才得以取得长足的进展。[W.Heisenberg:《物理学与哲学》,29 页、198 页,Gifford

Lectures at St. Andrews for 1955~1956]如海森堡(Heisenberg)非常有力地说明的那样，这意味着古典科学的概念应用范围是很有限的，[同上,44、56、90、125、179、201 页]或者如魏泽克(von Weizsäcker)所说的那样，意味着摒弃可感知性标准的最终合法性。[von Weizsäcker:《物理学的世界观》,29 页以下、54 以下和 93 页以下等处]于是，虽然是现代物理学概念在一端由于古典架构的有限合法性而较为封闭，[在以下讨论中我们将看到，在不仅必须对新知识的吸收消化开放，而且必须对新知识的批判性重构开放这种意义上，它们在两端都必须是开放的]而在另一端却大大地开放着，因为在这一端，按照事物本质被把握住的东西，不可能被套在旧的封闭概念的约束衣里而不遭到严重的歪曲。每当我们从已知出发探究未知时，我们都希望理解这未知，可是与此同时我们可能不得不学习“理解”这个词的新含义。[《物理学的

从希腊继承过来的思维形式来表达时，就尖锐地产生过这样的问题。希腊思想的运作依赖于一种对理念领域和事件领域根本的二分法，并持这样的立场，即理念领域是终极实在的领域。从这个角度看问题，它只可能将基督教有关上帝在历史中所起的作用、圣子之道成肉身变而为人，以及上帝的永恒之进人空间与时间世界等教义看做是不真实的，或者至多只看做表达某些永恒真理的“神话”方式。各种办法都被用来解决这一问题。诺斯底教徒试图对基督教“神话”进行哲学解释，于是发展了一种高度知识化的体系，在其中“诺斯”(gnosis)与仪式、概念与符号尽管被截然区分开来，但仍然在宗教意义上相互关联。一些早期护教

者试图把基督教福音“非神话化”(demythologize)，这就是要使粗陋的信仰从属于科学的处理，从而产生一种有文化和科学的人所能够接受的基督教观念。[在此请参见拙作:《早期基督教神学中认识的 Oikonomia 和上帝话语的隐含意义》,收入 O.Cullmann 纪念文集《救恩行动:作为神学主题的救恩历史》,225 页以下、232 页以下] 这两种企图都失败了，尽管在我们这个时代，蒂利希和布尔特曼(R.Bultmann)之类的思想家不时在不同的思维形式中使它们复活。

然而，从早期教父的神学中毕竟产生了对这个问题的折中解决办法，它成功地将概念与意象结合在一起，经受了上千年的考验。这就是奥古斯丁有关神圣宇宙的教义，它将柏罗丁(Plotinian)哲学和托勒密(Ptolemaic)天动说的概念结合到一种“基督教的”宇宙论中，这种宇宙论在中世纪神学尤其是阿奎那

的伟大著作对教父神学和希腊哲学的综合中，得到最充分和最有力的表达。但是这种宇宙论也遭受到抨击，而且是双重的抨击。宗教改革运动质疑了它取自《圣经》和教父神学的神学内容，批判性哲学和经验科学则质疑它取自亚里士多德物理学和形而上学的逻辑预设。托马斯主义神学的伟大功绩，是它以类比学说将概念和形象结合在一起的那种引人注目的方式，可是它的一大失误则是对上帝的认识过分体系化，将其限制在概念的僵硬架构里，这些概念在这一体系中不可避免地会变得封闭起来，即使它们本身并不封闭。托马斯体系包含着一种根深蒂固的关于感觉力的观念，这已不再站得住脚。阿奎那之坚持我们"除了用五大感官感知到的自然世界以外，对任何存在都没有直接的认识"，[见 J.Baillie:《我们对上帝的认识》，109 页以下、167 页以下] 他之依赖于推论的思维运动来获得对上帝的基本认识，这些都使他特别容易遭受哲学和科学的批评。一些现代托马斯主义神学家明智地设法绕过这一难题。他们发展了这么一种观念，即用取自感觉经验的符号来直接领悟上帝，这样就能用一种对理智(intellectus)的直观来挽救理性(ratio)的推理运动。这就意味着，就神学认识把自己的符号当做透明的认识媒介来使用而言，我们当然同意这种观点，可是这需要一个更为坚实的基础，而这样的基础无论中世纪还是现代托马斯主义都似乎不能提供。[在此意义上，当托马斯主义者说对一般的认识先于而非后于对具体的认识时，我们必须问这是一种历史之先还是一种逻辑之先。如果是前者，则难道不应在对以色列和基督教会里的上帝的实际认识的历史背景中重新解释类比吗？如果是后者，则难道这不意味着神学概念起初是凭空产生的吗？见 E.L.Mascall:《话语与意象》，124 页]

方式是什么，特别是假如这个象征是一个"意象"]换言之，这些意象是适合人类主体还是适合神圣的至上主体的呢？当教父神学艰难地对付着关于本质的形象(eidetic image)和关于词语与其所意味之实在间的模仿关系或偶像性关系的希腊概念时，它坚持，不应在描述的意义上，而应在典范的意义上来看待意象，这就是说，把它看成是我们领悟那不可描述的上帝方面的助手，它向我们指明上帝，以使我们的思维多少可以把握上帝的客观实在，但却不必实际反映上帝。如希拉里(Hilary)所说："意象所导致的相似性或相仿应当被看做对人有裨益，而不应看做适合上帝，因为意象只能提示或暗示上帝，但不能穷尽上帝。"[Hilary:《论三位一体》,1.19;并参见 Athanasius, Ad Serapionem, 1.20]

我们必须承认，那种在指向或意味一种实在时实际上并不反映该实在的意象概念是难以把握的，可这肯定正是《圣经》启示所提供给我们的那种概念。在《圣经》启示中，似乎是由意象来搭台置景的，但上帝是通过他的道面显启给我们的，这显启的方式使得上帝与所使用的意象完全区分开来了。在《圣经》传统中，意象和话语(word)结合在一起。意象之所以能够意示或暗示它们所指向的东西，是因为这是通过话语来实现的。[A.M.Farrer 自己似乎接受了这点，见《景观的玻璃》,44 页]正是话语这一有力的因素，使我们的视线能够穿过意象、超越意象，而直接聆听上帝所说的话，并且以如此方式来领悟他，即不用也不被允许在思维中有任何想像的或图画式的上帝表象。正是由于这话语，我们才有可能将自己的视线从意象那里移走，转向它所提示的实在，虽然这是法勒尔否认能够做到的事。[《景观的玻璃》,61、94 页。在此可看看罗马早期基督教地下墓地里的"示意"(signitive)艺术，如 V.Weidlé 所指出的那样，在"示意"艺术

里，形式和内容并非交融在一起；在其中，形式并不体现思想，而是在福音的神圣背景中示意思想。见《艺术的洗礼》，7 页以下。有关话语语言(word-language)和数学符号之间的相似关系，见该书 257 页以下]在这一事件中，我们不需将自然的认识作为“一个解释启示的标准”。[A.M.Farrer:《景观的玻璃》，110 页]这从来就证明是灾难性的，会歪曲我们的认识，因为它赋予我们的自然意象与上帝的自我启示是以一种典范的性质而非准确再现的性质。然而，我们在这方面的确与一种自然的认识有关，但这种关系一方面对上帝来说是自然的，而另一方面，让我们再次引用希拉里的话来说，又与人类的理解相适应。[Hilary:《论三位一体》，1.4。也见 Novatian，《论三位一体》一书对同一问题有力的讨论]可是既然这

是适合作为圣灵的上帝之本质，而圣灵又不能通过重现的意象而为我们所知，我们对上帝的认识就无法用描述性的语言来解释。[T.F.Torrance:《重建中的神学》，19 页以下。“描写性的”在这里取其通常的意义，并不是在“描述性形而上学”这个表达法的意义上使用的]以这样的方式来思考和谈论上帝的难度有多大，从《旧约圣经》里这一情节可见一斑，即以色列人要经历许多世纪的艰难困苦，直到他们不再以ε'ἴδη或ε'ἴδωλα来思考上帝，这种处境才结束。如果我们要正确地认识和谈论上帝，也就需要彻底地汲取以色列人的教训。

所有这一切意味着，我们必须学会不将我们的概念程式化为知觉的对象。在这点上，托马斯主义神学需要受到更为深刻的质疑，因为用某种直接的认识活动来勉强维持那种认识上帝的推理程序这种做法，并不能使我们成功地摆脱这么一种武断的

假定，即所有的认识最终都取决于某种形式的感知——因此，只有从“视显”(vision)的角度出发，托马斯主义才能谈论理智的这种直接认识活动。现代哲学因其过分关注于现象性，也存在着相似的问题。在欧洲大陆的现象学传统中，这个问题就更突出了。但英国经验主义就不是没有这个问题，因为它身陷有关知觉作用的种种问题之中难以自拔，尤其是表现性知觉作用这一观念，或其在中世纪的对应物“处于中间的意象”。许多当代思想家也有着同样的问题，他们赋予“表面的定义”以一种同知觉模型拴在一起的意义。[见 A.D.Ritchie 所说的“视觉的瘟疫”，《科学历史和方法研究》，5 页以下、209 页以下]在某些意义上，视觉思维发展中一个突出的例外是康德的《实践理性批判》[我不想读者在下文中造成这样的印象，即康德在其范畴规则观念的阐发中，故意试图解释上帝之道的活动。要充分理解这一观念，只有将康德的路德派背景加以考虑才有可能]。这本书与他的《纯粹理性批判》和《判断力批判》形成了鲜明的对照，因为他在该书中阐释的范畴规则是说即使多少带有某种斯多葛派哲学的气息，都似乎代表着这种企图，即从哲学上表达路德有关自上而下传达给我们的上帝之道的观念——这就是说，这里有这么一种严肃的企图，即在同某个概念打交道上，不是按照视觉经验的规则而是按照听觉经验的规则来阐释它。

基督教神学对这个问题有着特殊的兴趣，因为当它带着它自己大体上是由倾听上帝之道而决定的形式(form)观，而从希伯来传统中脱颖而出时，[当然，视显的因素在希伯来传统中占有相当重要的地位，但它绝不是首要的。这里有一段关于听觉和视觉之结合的典型的话：“当那些日子，耶和华的言语稀少，不常有默示。”(撒上 3:1)另一方面，希伯来《旧约圣经》以其生动的意象比希腊的七十士译本的活力要强得多]它必须用希腊传统的

语言和思维方式来表达，这个传统有着不同的理型观，它的理型是由对真、善、美的感知塑造而成的，即是一种本质上美学的理型。我们得把麦克默里教授称为“视显的首要性”(the primacy of vision)的概念归诸希腊人，我们也得把自那时以来一直支配西方哲学的倾向，即不仅把视显看做感觉经验的模型，而且看做所有知识的模型，归诸希腊人。[J.Macmurray:《作为动原的自我》，105页：“从古希腊时期起，尤其是由于柏拉图的影响，‘视显’就很容易被当做所有知识赖以得到解释的模型。思想被当做一种内在的视显。”这就是布贝尔所谓起源于希腊的“思维的视觉化”或“视觉称霸于其他感官之上的局面”。见M.Buber:《上帝的冥暗》，40页以下。但关于听优先于视，也参见Aristotle:《论感性及感性事物》，473 a3以及

《形而上学》，980 b23~25]

从这个解度看问题，宗教改革运动必须被解释成反对有关形式和思想的视觉观念的伟大抗议，解释成坚持这么一种立场，即这些观念必须用以*所听到的内容*为模型的形式和思想的观念来加以修正和改正。这不是说，建基于视觉经验模式的认识就没有其地位了；相反，它有着一种本质性的、不可回避的地位，但这肯定是说，用视觉的模型来解释所有的认识是错误的。神学认识上首要的一点就正如保罗所说，是“我们以信仰而不是以视觉”来行走，[《哥林多前书》第5章第7节]可是也有其他一些认识领域，在那里，正如我们已经见到那样，我们可以摒弃所有的认识必须是在感觉经验的意义上可描述的这一假定，以取得真正的进步。这就是为什么纯粹科学和纯粹神学之间在当今可能进行真正对话

的原因之一，即使这种对话是出于这么一个原因，即两者都要做相同的斗争，以为对本来对象的认识争取空间，因此也就是为适合这种认识的概念争取空间。神学的特点，就是它是在聆听上帝的声音中来进行直接的认识活动的，是通过听能来从事物形成概念的活动的。由于缺乏更好的表达方法，我们姑且将源于这聆听的概念叫做“听得”(audits)。[T.F.Torrance，见《重建中的神学》，21页以下、58页以下、87页以下]这听之性质，因而也就是与它相适应的神学陈述的性质，我们将在以下章节里讨论，但在此刻，我们所主要关心的，是要坚持：只要我们一味仅仅用视显模式来解释神学概念，神学概念便具有一个不可能被认识、被理解的方面。[不幸的是，中世纪哲学和现代哲学(自康德以来的)都倾向于将直觉认识限制在视显模式的范围之内，忽视直觉的听得之认识。这样做的结果，是不必要地缩小了有关“自然神学”的讨论范围。在新教神学中，由于直觉被限制在有限事物之范围内，又有了这么一种倾向，即将客观认识界划在视显模式的范围之内，从而将上帝贬黜到理性上可知的范围之外。有关这一思路，参见 H.L.Mansel：《形而上学》，275页以下]

我们忽略神学概念的聆听方面可能导致我们钻进神学认识的死胡同。一个很能说明这方面问题的例子是，在当代，许多人企图只是在可观察和可感觉的领域里来解释耶稣其人及其生平。这似乎是只是企图“在平面上”看耶稣生平，而不是注重这平面后面的深度，即耶稣之道成肉身，其结果就是连耶稣的教诲也被约减成静止不动的理念。[参见 K.Barth：《教会教义学》，IV，2，102页以下]如果不断这样做，基督的形象便会一而再、再而三地被打破，直到发出那愚蠢的喊叫：要描述历史上的耶稣基督是不可能的。耶稣永远都将是不可捉摸，神秘莫测的，可说是任何形式之立体表

现的一个极其困难的主题，这恰恰是因为他是这么一个至上主体，这个主体就其性质来说不可能臣服于我们所认为是可观察的东西，或完全从宏大无边的感知角度来解释。[如上文所述，拜占庭基督画像正是由于承认了这一点，才那么深刻]《新约全书》并没有给我们提供一幅基督画像，虽然这应当是一幅独特的画像——比如，有关他模样怎样，《新约》里竟连一处也找不到——可是从视显的角度来看，它只可能显得支离破碎、捉摸不定，因为在基督生平中的那些不得不用视显语言来解释的方面，是作为道成肉身的罗各斯、圣子才具有充分意义的。这恰恰是基督不可见到，而可听到的那一面。"有耳朵的人，让他听着"如耶稣一次又一次说的

那样。因为耶稣要有可见到的那一面，基督的概念可以说在一端是相对封闭的，可是在另一端却是开放的，因为在基督中，我们听到了彼岸的道，那超越了可见之物的永恒上帝之道，这上帝之道虽然在这一端成为肉身，可是在另一端却隐退到上帝的永恒之中。因此，只考虑基督可用视显来解释的那一面，而不考虑基督应当用聆听来解释的那一面，就是在谈论一个没有主体或主语的抽象。基督的概念不仅是知觉的结果，也是聆听的结果。在此我们可以以早期维特根斯坦的一个有名的说法为例来说明所讨论问题的性质。维特根斯坦所说的大意是，如果说句子是实在的"图画"，那么就这种事情的本质来说，我们不可能用句子来表现句子是以何方式成为其实在之"图画"的，但是这种关系会显现出来。[L.J.J.Wittgenstein:《逻辑—哲学论》，12页以下，1922，4。J.Urmson在其

《哲学分析》中对此有清晰的阐发，见 87 页以下、126 页以下、141 页以下]在这个说法中，维特根斯坦试图谈论一种不可能用视显语言来描绘的关系，可是却发现为了说明这点，自己似乎被迫使用这视显语言——因此他在很大程度上被误解了。维特根斯坦的论点特别适合我们对神学句子和概念的理解，因为神学深深地关注于这么一个事实，即我们用陈述是无法表达这些陈述是如何同它们所指涉的对象相关联的——因此神圣关系在基督教神学中有了其核心地位。可是，虽然西方的罗马天主教传统坚持，应几乎完全用视显来解释这点，宗教改革运动的传统却坚持，如果不也用聆听来解释，这就成了胡言乱语，因为上帝之道创造的这种关系就是对神圣关系来讲也是至关重要的。[在此请参见拙文《从邓斯·斯各特到约翰·加尔文的抽象和直觉认识》，见斯各特(D.Scotus)大会 1966 年《会报》，1968，为 P.Belic 编辑，第 IV 卷，291 页以下。宗教改革运动神学对斯宾诺莎(Spinoza)的立场一定持相同的批评态度，在这种立场中，对有关上帝的想像的、描绘的语言只会导致上帝的抽象推理和有关上帝的纯粹逻辑的概念，在这种推理和概念中，要区分上帝和我们的上帝观念是不可能的。见 S.Hampshire 对斯宾诺莎思想的精彩论述，《斯宾诺莎》，第 2 章和第 3 章]

这绪言性的一章所讲的东西同以下各章属于同一个整体，无法分开，不能被视为给某种神学认识论提供了基础，仿佛我们现在应做的一切就是具体地运用这种对上帝的认识。我们想要做的事情，是表明基督神学在理性认识的领域里也占一席位，并申言，由于这种神学企图按照自己的认识对象的本质行事，因此应当允许它调整和修正自己的语言，塑造和形成自己的概念，并限定或扩展术语的用法，就像其他知识或科学领域一样。由于它本身的对象具有独特的性质——只有惟一的一个上帝——它对语言和思维形式的运用也自然是独特的。此处有着对神学家的

一个最大的诱惑，就是将普通语言延伸到极致。如果他严肃地关注于交流，他就将时时注意到这个方面，可是如果他要忠实于自己认识的对象的性质，他就会传达由耶稣所发出的新酒会撑破旧酒袋的告诫。

二、神学认识的实际性、客观性、可能性

在本部分，我们将试图对具体的神学认识的性质予以描述，然后对这种认识的神圣根据加以探究。从认识论的角度来看，我

们的首要任务，是将注意力集中在上帝实际上被认识的那个领域，并寻求在这种认识的"具体发生中"，出于这种认识的"恰当根据"，以及在这种认识对客观实在的恰当指涉中来理解这种认识。科学的程式不允许我们超出神学认识的对象所规定的界限，因为这将使我们假定，通过我们自己"自主的理性"的内在力量，我们能够掌握和控制它。〔"自主的理性"当然是理性的一种病态的形式，因为它是内倾于自身的理性，并声称本身固有这么一些形式，它们只有在与它们借以运用理性的客观世界相关联中才能产生〕我们不得不在对象的性质所规定的界限之内行事，并且避免自以为是的和漫无规矩的思辨。如果我们跑在对象前面，在我们实际认识它以前就硬行规定它将如何被认识、如何能够被认识，这就是无规则、无约束和非科学的做法。如果我们从实际认识活动中退出，然后孤立地仅仅从对

象出发来规定正确的认识赖以成为可能的条件，这也是无规则、无约束和非科学的做法。同所有这类不负责任的武断思考或毋宁说虚构幻想相反，科学的神学是有规矩方圆的、是实证的。它总是脚踏实际性之实地。

我们所关注的，是对活活泼泼的上帝的认识。我们从事于对一个至上实在的认识，对这一至上实在，我们是无法从我们已知事物的角度出发来解释的，因此，如果我们要前进，就必须做好采取试探性步骤的准备，或者说我们必须做好准备，以便被上帝的真理接纳到为我们熟知的凡俗经验世界所限定的自然认识领域之外。我们的心灵必须作好准备按上帝的启示行事，因此向那真正新奇的东西开放。

1.上帝认识的实际性

基督教神学产生于这么一种对上帝的认识，它被给定在时空中具体的事件里，并随着这些具体事件而发生。基督教神学是对这么一个上帝的认识，他总是积极地与我们相遇，总是给出他自己，以使我们在耶稣基督中——在以色列、在历史上、在地球上认识他。基督教神学本质上是实证的知识，有着清晰表达的内容，在具体经验中传达出来的。它关注事实，那上帝自我启示的事实：它关注上帝本身，他正是由于真正是上帝才总是首要的、首先的。因此我们不是从我们自己或我们的问题出发，也的确不能想从哪里出发就从哪里出发；我们只从这些事实出发，它们是由我们确知的对象的实际性来规定的。其他任何东西都不仅将是非神学的，而且是不真实的，不科学的。[参见 F.W.Camfield,《怀疑之

体论实在性的事实。并非所有的事实都属于同一种类，也并非所有的事实都应以相同的方式来观察和认识。可是，我们在此却有着一个处于通常的事实范围之外的事实——并且就其所属的种类来讲，这事实只有一个。只存在一个独一真神，他并不是靠与超越于他或在他后面的其他事实相关联而被认识的。这个事实是在我们意识的范围之内给予我们的，并且绝非与经验的复合体相分离，但这又是一个超越于我们的意识而被给予我们的本初的实在。重要的是，我们不得将它与我们的主观状态相混淆，或者将它与同样是在这些状态中被给予者的复合体相混淆。然而，严格地讲，我们所谓的"被给予者"并不是指经验的复合体，而是指经验中不能被约减成任何其他东西的那个顽固的成分、那个我们不能随心所欲地复制或再现的顽固成分，即那个从根本上说是严酷的客观实在，没有它，我们就不可能有如此认识，并且我们必须把它同认识它的活动区别开来。[见 Margenau 有前自然科学认识的对象中不可还原的成分的论述，F.Heinemann：《二十世纪哲学》，387 页以下]因此即使我们在信仰的给定性中认识上帝，也并非信仰而是我们信仰的上帝才是神学认识的给定的论题。[再次引用块贝尔的话说，信仰以其本质领悟了那被作为礼物给予它者，领悟了如被给予的那礼物，因而它所关注的，不是它自身，而是它所领悟的礼物，参《神人和好之性质》，86 页。然而某些现代最杰出的思想家如施莱尔马赫和特洛尔奇(Troeltsch)所犯的错误，是他们关注于 Glaubenslehre(信仰学说)，即关注于宗教意识形态，而不是神学；关注于对信仰现象的思考，而不是我们信仰的对象。那些似乎将神学与某种现象学混淆起来的人也犯有相似的错误——参见 G.Wingren：《冲突中的神学》，159 页以下]如果我们不将自己的思想诿诸于那超越于我们者，不将原本是给予我们者与我们对这被给予者的各种各样的经验或它在其中实际被给我们之情形加以区分，我们就不是在进行正确的神学思考。任何

领域真正的认识都是如此,神学的情形同样如此,可是更为重要的,是要在神学中清楚地认识到这种区分。在神学中,我们由于客观实在之圣灵而被给予如此深刻的内在经验,以至于将这种客观实在与一种主观的状态、情感,或概念,甚或也是被给予的词语(它们之所以也是被给予的,是因为没有它们,我们就不能领悟我们所经验者)混淆起来,对我们来说也是一种持续不断的诱惑。真正的认识是有关处于诸客观联系中的"事物"的,而不是有关位于我们与"事物"之间的那些模糊不清的状态,或心理习惯,或思维和语言俗套的。虽然我们除了在一种复杂的情况中,或者除了在主观经验和知识的或言语的表达中,就没有真正的

认识,但我们仍然是通过这些东西来感知客观实在的——逻辑和语言应当带着科学的工具性来使用,因而是批判地使用,可是它们应当是透明的媒介,通过这媒介,我们领悟那被客观地给予的实在,这实在是超越于我们的主观经验,及这些主观经验借着语言所实现的表达的。

神学思考是对上帝之话语或逻辑的思考,是不仅从我们自身的中心出发,而且从上帝的一个中心出发,从一个神圣的根据出发的思考。它在本质上是有关上帝之法则的(theo-nomous)思考。它以这么一个事实为转移,即上帝已经使自己为人所知,并继续在使自己为人所知,他为了我们的缘故将自己对象化,从而使我们的认识成为一种与客观实在的完成了的相遇。[见 K.Barth:《教会教义学》,3.1,344 页以下。他认为,这种实在并非简单是我们的自我意识和对

世界的意识提升而成的客观实在,也不仅仅是一种对我们而言的上帝实在,而"上帝自己的内在和本来的实在",在这种实在中,上帝是独立于我们及我们的认识活动的,即上帝是他自己的至上存在的根据,但他在我们这些造物主面前的受造之物与他的关系的现实化中仁慈地将实在给予我们。H.Gollwitzer 对适合于上帝的"客观实在"做了有益的讨论,见《信仰所表白的上帝的存在》,J.W.Leitch 译,216 页以下]神学思考若不是这样,便是无对象的、无意义的,也就可以说是"空中楼阁"。因此,神学不是在其自我表达中获得其意义的,不是在其符号中、在其形式中,或其美亦即美学或诗学中、在其对于本真知识的情感甚或伦理意味中,获得其意义的。它本身就是本真的认识,探究着一个给定的事实性实在。对任何不是产生于被给予者的东西或不是与被给予者密切关联的东西,它都将不承认其为本真的认识。

(2)那给定的事实不是一个缄默的事实——这种事实是在自然界中存在着的,一个只是在其进入我们理性经验的认识和表达里时才"说话"的事实。在这里,我们的事实是那活活泼泼的上帝,那活跃的、心甘情愿的、充满爱心的上帝,他将自己交流给我们。他正是借着交流和启示他自己,才将他自己给予我们的。换句话说,被给予的事实就是上帝之道,是将自己作为道给我们的上帝,在道中将自己交给我们的上帝,亲自同我们讲话的上帝,如加尔文曾经所说那样,用被选中的工具将他的话传言给我们的上帝。在此,我们有必要看一看精密科学中一个相似的情形。我们说过,自然界中存在着的事实是缄默的事实,只是在其进入我们理性经验的认识和表达中时才"言说",可是这并不等于,这样的事实只从我们这里才获得其合理性的。如果是这样,就根本不会有科学。每一种科学都假定,它所探究的对象是可接近的,

是经得起理性解释的检验的，即理性规则能够在自然界中被感知、被认识，并且如波拉尼(M.Polanyi)教授所阐明的那样，[M. Polanyi:《个人的知识》(1951 年至 1952 年在阿伯丁所做之吉福德演讲)，1958，5 页以下、15 页以下、37、63 以下、103 以下等等] 这种自然的合理性客观地超越了我们对它的经验，因此要求我们对它如此尊重，以至我们似乎乐意"让它自己替自己讲话"，并使我们系统的阐述和理解顺从于它的批判和指导。在波拉尼看来，正是在对某种超越于感觉经验的实在的观照中，对一种有着"无限延展到本来为其所控制的经验之外的含义"的合理性的观照中，科学才有了它对最深刻的客观性的感觉。[波拉尼教授的原话是："人有能力确认自然界的真正法则。

这些法则的实在性是由这个事实来表明的，即它们的未来含义无限地延展到本来为它们所控制的经验范围之外。"上引波拉尼著作，37 页]

现在，从形式上讲，这在神学中没有什么不同。在神学中，我们对一个客观的实在有着认识，在这种认识中、在超越于我们的主观经验的域界里，我们倾听某种道的声音，与某种逻各斯相遇；某种在我们对之聆听中、在我们有关它的言语中发出自己的声音的道；某种在把我们导向对客观实在越来越深刻的理解中，将自己表达出来的道，[这些话是我由波拉尼的陈述改写而成的，上引书，5 页]我们使自己的主观经验顺从于这道，让它批评和支配。可是在神学中，这逻各斯是作为一种应由我们来倾听的道，作为应当被我们承认的真理，而非只是作为一种应由我们领悟和解释的合理性，而与我们相遇的，这样我们就得学会将作为其自身的自

我解释的被给予者与我们在其中领受和解释这被给予者的解释程序区分开来。[因此，我不能同意 J.Baillie 的立场，即"命题的"成分是派生性的，只是在对信仰的次级思考中才出现(见《上帝临在感》，88 页以下)，因为这种成分产生于我们对上帝的直觉认识之直接的概念性内容中]这意味着，神学思考更像是倾听，而不是其他任何认识形式。它是一种对理性的上帝之道的倾听，是一种为了理性的上帝之道的倾听，这道超越于我们所可能告诉我们自己的任何东西，与我们对它所做的详尽的理性阐述相区别。我们所告诉给自己的话语仅仅是理念，我们离了它们就不行，可是就它们自身来看，它们只是抽象的东西，远远不是真实的，因为它们与实在是相脱离的。如麦克默里所说："增加一个又一个理念，将理念和体系组织起来，无止境地扩展这些体系，但我们离真理丝毫也不近一步。"[J.Macmurray:《解释宇宙》，34 页]为了达到实在，我们得把自己的思想归诸外部的客观世界，反射它、思考它、聆听它、顺从它，以此方式克服理念的抽象、克服只在理念里思维的习惯。为了达到并维系对神圣实在的认识，我们必须将我们所倾听到的东西，与我们对它的倾听区分开来，并不断使我们对它的系统阐述接受那神圣实在本身的评断。可是所有这一切都牵涉到对作为上帝之客观自我启示的被给予者的承认。

除非我们有某种来自上帝的道，有某种从他那里传达到我们这里的资讯，我们就将重新不得不依靠我们自己以证实上帝的存在，并通过把我们的话置于他的口中及借着用我们的理念表达他的思想这样的方法来使他讲话，[参见 F.W.Camfield，《新旧改革运动》，48-53 页]这么一种上帝只是一个愚钝的偶像，我们按照自己的形象制造出这个偶像，我们往它的嘴里强行塞入我们自己的

独白，我们也无法将它与我们自己经过处理的解释区分开来。换句话说，我们对上帝根本就没有本真的认识，因为我们所有的，只是我们自己的思想和自我欺骗。

这就是施莱尔马赫的问题所在。他通过绝对的依赖感这种学说试图表达这么一个事实，即上帝在本体论的和神圣的意义上独立于我们，我们对上帝临在之认识只是一种纯粹的发现，决非我们自己的创造或制作。[F.D.E.Schleiermacher:《基督教信仰》，英译本，12页以下，1928]可是由于这样一个上帝是绝对聋哑的，施莱尔马赫又被迫返回他自己的主观状态，只能如是声称：对这些主观状态的解释借着人之灵与圣灵["我们只关注于被给予在随着我们的世界意识一

起产生的我们的自我意识里的上帝意识。"见《基督教信仰》，748页。"觉得自己是绝对依赖的与意识到和上帝有着关联其实是一回事；这里的原因是，绝对的依赖性就是那种必须将所有其他关系囊括在其自身内的根本的关系。所谓将其他所有的关系囊括在其自身之内这一说法，也意味着将上帝意识囊括在自我意识中，这囊括的方式使得二者无法相互分离。"17页]的某种秘密的同在，而与彼岸世界相一致，而且借着对信仰社团而非信徒个人之历史意识的强调，只能赋予我们对上帝临在的认识以某种客观性的外表。费尔巴哈(Feuerbach)毫不费力地证明了这么一种"神学"只是"人类学"的一种形式，[Feuerbach:《基督教的本质》，英译本，207页，1893："神学的秘密不是别的，就是人类学——对上帝的认知不是别的，就是对人的认知。"也参见12页以下、89、221、231、336页]因为其整个方法都是以一种根本的歪曲为基础的，都是以区分客观实在与我们意识的主观状态的失败，或以

区分我们之所不是与我们自己方面的一种根本的非理性的失败为基础的。

除了一种真正的上帝之道，要将上帝的客观实在与我们自己意识的主观状态区分开来——如果不说是意识到这两者的话——是不可能的，因此，要有对上帝真正的理性认识也是不可能的。在一种真正的神学中，上帝之道是本真认识的条件和泉源，因为只有在上帝的言说中，并通过上帝的言说，我们才不至于被迫依靠我们自身的资源来确立上帝的存在，或者不至于设计一种符号来使上帝的存在具有意义。上帝是在他的道中，并通过他的道来区别他自己和我们的自我意识，因为他与我们讲话的方式，用坎姆菲尔德(Camfield)的话来说，使他不至于听从我们的问题和回答的摆布，与此相反，倒是我们自己受到一种来自彼岸之道的质问，这把我们从我们自身中拖出来，并向我们宣布我们所完全不可能学到的东西，和我们不可能向自己传言的东西。[这与蒂利希的“关联方法”是相当不同的。在这种方法中，他试图将产生于人的自我解释的问题与隐含在基督教启示的回答联系起来看。蒂利希把这叫做“回答的神学”，可是这究竟是对人的回答，还是对上帝的回答呢？参见《系统神学》，第1卷，8、35页等处。在与上帝的关系上，蒂利希的思路似乎与施莱尔马赫的思路一样，都属于本末倒置]

因此神学借以运作的被给予的事实，是上帝在他的道中说出他的道和表明他自己，是那宣告着、行动着、救赎着的上帝，他接近我们，并以这样的方式把他自己交流给我们，即使我们认识他的活动与他自己的启示协调一致，即使这种情况除了在一种牵涉到我们对周围世界的认知，以及随着这种认知面发生的我们对自己的认知的复杂情形中，是不会发生在我们身上的。神学思考就是这种神圣交流和启示的界域之内肇始的，就是在这界

域之内通过把自己归诸那给定的实在，即通过将其所有理性注意力引向那交流给我们的道来运作的。这就是信仰的含义。信仰是理性对上帝之自我显启的正确判断，是人对上帝之道的理性反应。[应当记住，在亚里士多德和斯多葛派的思想中，与谈论心灵之赞同被给予者的两种对等的方式。斯多葛派思想也承认，它有着对意志的某个重要时刻，可是这并不能消减这一事实。这是早期基督教神学（如在亚历山大的克莱门[Clement of Alexandria]的著作中发现的）就常常把信仰说成是对神圣启示的“概念上的赞同”。见《早期基督教神学中认识的Oikonomia和上帝话语的隐含意义》，Oikonomia，Felix Christ编，223页以下]如我们将见的那样，信仰的含义还不止于此，还不只是对上帝从超越于我们之处给予我们的一种真正的道的

完全理性的承认。用理查逊(A.Richardson)精彩的话来说，信仰是“理性的条件”。[见A.Richardson:《基督教护教论》，237页以下。这意味着，理性与信仰的对照必须被排除，因为信仰是理性符合其神圣对象之性质的行为。奇怪的是，麦克默里教授竟然仍在使用这错误的对照，虽然他将理性界定成以这种方式行动（参见J.Macmurray:《作为动原的自然》，18页）。然而，在描述理性与其对象发生关联方面，他显然更喜欢使用的术语是“爱”（《理性与情感》，32页）。这就是保罗称之为“信仰”的东西，虽然他坚持信仰通过爱才发生作用。也请参考法利尔将理性与信仰作为自我或理性主体的不同功能联系起来看的做法。N.Ferré:《宗教中的理性》，28页以下]

这就是为什么本真的神学(genuine theology)不信任任何思辨，也不信任任何先验的思想的缘故。神学思考从本质上说是实证的，是脚踏实地的思考。神学思考是由结果追溯原因的思考，它遵循并顺服被给予我们、被交流给我们的上帝之言和行，将其

2.神学认识的客观性

如上所说,神学认识是专注于其对象,同其对象紧紧绑在一起的认识——它与无对象的思考毫不相干。神学本质上的合理性就在其对象之中。现在,由于神学专注于其本来的对象,它就放松了对所有其他预设的把握,除了它自己本来的对象。我们都有自己的预设,我们有先入之见甚至理论,可是当我们从事于神学思考时,我们受召摒弃所有其他预设,专心致志于神学的对象。这种思考自由地拒绝来自被给予它者之外任何地方的教条

的束缚,无论这些预设或者教条来自逻辑体系、或形而上学、或自然科学、或来自我们个人的满足与欲望,甚或来自教会。真正的神学摆脱了所有这一切,向其对象的自我启示真正地开放其自身。在这种开放中,神学无条件地服从于其对象,并在面临其他对象时,乐意接受这对象所要求的实在性。

重要的是,要将对客观性的这种理解同有关客观性的一个普遍的观点区分开来,按照这种观点,客观性意味着超然、不偏不倚、对对象持冷漠的态度——就是说这么一种态度:我们与对象保持距离,冷静而不动感情地熟思对象;我们暂时中止与对象的积极关系,防止我们的立场歪曲我们的判断,甚至排除我们的主体对对象的影响。这种做法所依据的原则是健全的原则,即如果我们与对象的关系扭曲了我们对它的认识,我们就无法就对

象做出真正的判断。或者说，在精密科学中，如果我们以自己的观察方式来影响所观察事物的性质，我们就不能正确地认识该事物。再次引用麦克默里的话说："如果我们要认识世界，我们就必须保证这真正是一个外部的世界。这不仅意味着世界必须保持外在于我们的状态，而且意味着我们对世界来说也必须是外在的。"[J.Macmurray:《科学的界限》,85 页]

我们应当坦率地承认这个原则。一般说来，这个原则的适用范围是有限的，可是这决非意味着我们必须与对象保持超然的关系，采取一种对它漠然处之的态度，而意味着我们必须在如此大的程度上顺从于对象的意旨，以至于我们按它的性质和规定来思考，而不是按我们自以为已经知道的它的情况来思考。我们当然必须把它作为"在外部"或"与我们相对"的一个对象来加以判别，可正是我们与它的这种关系使我们得以摆脱对其他方面的依执。这个意思可简略地表述如下：摆脱科学客观性所要求的所有预设，不同于与对象保持一种超然的关系。相反，正是与对象保持的这种投入的关系，使我们得以超然于所有先验的判断。换句话说，我们虽然不应对对象采取一种冷漠的态度，但却应当对所有其他外在于或超越于对象，并可能影响我们对它的认识的东西采取冷漠的态度，这样我们对它的认识就能在尽可能大的程度上受到对象本身的性质制约。[不偏不倚究竟在多大程度上是可能的，那是另一回事——我们在此所关注的，是作为一种方法论原则的不偏不倚]正是对对象的依执使我们得以摆脱自己先在的概念，而我们摆脱自己先在的概念，又是为了自由地朝对象开放，因而也就是使自己朝对对象的真正认识开放。

我们现在回到先前提到过的一个论点，即在这种客观认识

思考这客观性，要将各种不同的因素加以考虑。

(1)那至上客观即上帝自身的首要性。在我们对他的认识中，他就是上帝，他本来就是首要的，也将永远是首要的，并且会对我们认识他的所有活动保持支配地位。在这里，至上客体将我们置于其控制之下，并在比其他认识领域更大的程度上，在我们同它的关联中指导我们的生命与存在。这就是对全能上帝的认识中的首要因素，即由超越于我们的上帝之上帝性来确定对上帝的认识。其他一切都取决于这点，正如所有十诫都取决于这首要的话语："我是耶和华你的上帝……除我以外，你不可有别的上帝。不可为自己雕刻偶像，也不可作什么形象……"对这么一个上帝的认识是无法按照不真实的理念或控制性的原型来建构的。这么做，就是偶像崇拜。我们对上帝的认识必须符合他所显启的有关他自身的东西，受制于他所给予我们的有关他自己的东西。

(2)至上客体是在"被给予"之独特意义上给予我们的。它被给予我们，正如所有其他客体在整个科学领域里，在主体—客体关系中被给予我们的认识，而是按照那至上客体的独特性质在恩典里被给予我们的。自然对象在我们认识它们时，必须是我们认知的对象——这是它们确定性质的部分。这并不是否认，对它们的认识需要我们做出努力，甚或发现。即使我们必须进行直觉思维和推论思维，我们也不是通过我们自己的努力才发现上帝的。当我们认识他时，他也不必像在自然认识中那样充当我们认知的对象或客体。[所谓"自然的认识"，在这里指的是对自然现象的认识，但若能对"自然神学"做正确的理解，这个观点也适用于自然神学，无论自然神学声称它是归纳地还是演绎地运作的]他把自己给予我们的思维；他在一种纯粹

的自由和恩典之行动中为了我们而把自己对象化，因此他并未放弃那自由和恩典，而永远都将自由自愿地把他自己给予我们，甚至把自己撤走。

我们在以下章节中将看到，在自然科学中，就是说，在关于必须充当我们认知对象的自然对象的科学中，当我们认识这些对象时，我们可以通过实验性控制的方法来检验我们的认识，在这种实验性控制中，我们强迫认知对象回答我们的问题。再者，自然对象在面临我们的经验论观察方法的强迫性手段时，可能受到我们认识的影响。但上帝并非服从这样的观察。上帝并不听从人的命令，因此我们不能检验上帝，或者将上帝置于我们受到

控制的检查之下。[这是施莱尔马赫或布尔特曼那类人超越主—客关系之欲望中的真理成分，可是在他们那种若我们把上帝当做认识客体，我们就会损害上帝的奇怪恐惧后面，有着这另外一个同样奇怪的观念，即“客体”是受主体的意识行动所局限的。在这后面，可以看到这么一点，即康德有时候会把“客体”作为我们“制造”的东西来谈论。见《纯粹理性批判》，II.7，Abbott 译，231 页以下。也见 K.Smith，《康德纯粹理性批判评注》，79 页以下，其中讨论了康德思想在这个方面的模糊性]然而，在这里，如在所有其他真正的科学认识中那样，认识的方法必须与对象的性质相符合，这样，只要自然科学具有其受控制的观察和实验性验证的方法，我们就得依赖上帝的恩典，并让上帝来决定我们的认识将采取哪种形式，来决定适合他自己的验证方法。比如，我们就上帝所做的符合其作为神圣主体之性质的探究，反而更加具有祈祷的性质，绝不是我们用来探究默不作声的自然

讲话的上帝——也就是"上帝之言"或"上帝之道"。我们在以下章节将讨论上帝之道是如何来到我们这里的，即通过凡人的客观现实和凡人的话语，通过不可避免的理性交流媒介和亲身关系媒介传达给我们的。在我们早些时候使用的语言中，神学认识的客体不是默不作声的；是上帝把他自己理性地表达、传言和交流给人之悟性，并且是上帝才有可能使人来认识他。神学认识的对象是倾泻着自身的上帝之道，它要求我们以表达出我们的思想，讲出我们的话的方式来响应它，如果要实现对上帝的认识的话。

然而，我们必须承认，上帝之言与其借以交流给我们和在我

们中间交流的媒介里使用的话语相区别。我们也可以区别我们所倾听的作为上帝之道的"内在的道"，包括我们对它的倾听，与那被用于其表达和交流的"外在的道"或话语。听倾听到的道与借以倾听它交流自己的话语的区别，意味着我们使用的概念或听得永远都必须是开放的，永远都不应是封闭的。这样的上帝之道永远也不可能用凡人的话语包起来、裹起来，即使除了用内在之道或外在话语，我们就无法倾听它、谈论它。另一方面，正是由于上帝之道永远超然地超越于我们的话语，我们在处理神学话语中，就必须进行批评和自我批评，上帝之道不是以限定和紧凑的命题理念的形式被给予我们的，而是以这么一种词语形式被给予我们的，这种词语形式总是把我们的注意力从其自身引开，引向上帝之道本身，即在神人一性中说话，并与我们理性地交流

的上帝。因此，我们不得不使用的词语，甚至我们对上帝之道的倾听和理解借以得到表达的概念和听得，就必得被视为透明的媒体，通过它，我们服从于对神圣客体里真理的客观表达和规约，而这神圣客体就是在其道中启示其自身的上帝。从一开始，神学认识便产生于我们的理性认知之听从于上帝之道里面的真理的客观表达。

(5)神学认识的对象是活泼的、充满爱心的、行动着的上帝，针对我们而行动的上帝。上帝之将自己对象化不是将他给予自己的行动停下来，因此，对上帝的认识也相应地处于运动之中，一种自发、自由、积极的认识，在性质上与上帝在给予他自己上的自由和运动是相似的。如果这种认识越出这种运动之外，或试图将内容从这种运动中抽离出来，把它作为某种我们可以随心所欲地返回其处、处理或操纵的东西而将其冻结，它就不是真正的认识。再者，把自己作为我们的认识对象而给予我们的上帝，是在时间运动之中来到我们这里的，在这时间运动中，我们有着自己的生命活动和认识活动；我们若越出这历史的存在，就无法认识上帝；我们若试图将认识从时间中的运动或关系里抽离出来，将它变为一种无时间的理念或无时间地拥有其真理的验证来说、对于神学真理与我们全都要返回其处的逻辑必然性和历史真实性的关系来说，具有重要的意义。我们此刻须注意，神圣的行动，甚至是时间中的行动，是我们所知真理的性质的最重要成分，因而也是神学认识的客观性里最重要的因素。

(6) 神学认识的对象涉入有目的的行动之中——上帝完成其创造和救赎的目的。除了在这些目的之范围内或符合这些目的，上帝并不为人所知。我们无法违背上帝意愿地认识他，只能

在上帝意欲启示自己的程度上认识他。我们也无法脱离上帝针对我们的目的而认识他、无法脱离他对我们的整个生命所提出的要求,或他救赎这生命并与之和解的意愿而认识他。我们在神学中所关注的真理是目的论的真理,针对我们的真理,为了一个神圣的目的而攫住我们,从而对它的认识必得与其目的论性质相符合、相对应的真理。因此,神学认识就其本质来说是实际的,它的目标是实现一个由它的对象规定给它的至高目的。其有序的客观性由于对自己坚定不移的目标之坚持而更加执著、更加不可化减。我们根本不能够强使这个对象服从我们的意志,或按我们的好恶来营造对它的认识。相反,我们若不被吸纳到它的救

赎与和解活动中,若不按照它的拯救意愿得到更新和重构,就无法认识它。换句话说,我们若不在耶稣基督中得到复和与更新,就无法真正认识上帝。因此,我们神学认识的客观性在本质上具有不可更变的救世神学的性质。

在对耶稣基督中的上帝的实际认识中,我们无论把注意力转向何处,如在以色列、在历史上、在地球上,我们都会与这种认识的执著而不可克服的客观性相遇,可是恰恰由于只有在这客观性中和通过这客观性,恰恰在这种冲突的行动中,对上帝的认识才具有其实在性,我们对上帝的所有认识都受到了质疑。由于上帝之道从彼岸世界客观地来到我们这里,它要求我们对所有那些声称是对上帝认识的东西采取批评的态度。真正的客观性质问所有的非实在性,因此召唤我们探究我们认识的根据,这样

我们就能将真正的客观性同所有虚假的客观性区分开来。正是在上帝之道对我们的质问下，我们才发现存在着多少虚假的客观性、存在着多少披着客观性外衣，而实际上只是经验的内在主观状态的东西。

这是我们在生活的各个领域中有意识地做着的事，在这些领域里，我们自己的内在欲望、满足，甚或不满，这些自然的人的基本主题，争先恐后地要求得到表达和承认，甚至为了这个目的而为自己制造出象征性的结构。人的才智是不断生产幻想的作坊。[Calvin:《基督教要义》,I.XI.8]我们可能观察到，这种情形正发生在我们的梦幻世界里，但也可以在我们清醒的生活和反思的生活的背景，甚至前台上发现，在那里，我们最深刻、常常也不可表达的经验披上了客观样式的外衣，这样就能在我们的理性思维所归诸的实在中占一席位。[见 H.Jonas:《奥古斯丁与保罗式的自由问题》,66页以下,1930;以及 H.Diem:《教义学》,英译本,25页以下,1959]然后，这些经验甚至能被理性化，被解释成产生于或建基于独立的存在模式。比如，以这种方式，关于圣母玛丽亚的生理假说的教义，似乎就是作为一种从大众虔诚的深处到神圣领域的投射而产生的。可是我们不应忘记，基督教的批评者就正是这样攻击基督既是神又是人这一教义中的基督教信仰的核心，这种攻击所得到的貌似可信性还不小，因为事实上我们就经常进行这一类神话式的自我客体化。因此，我们应义不容辞地通过探究我们所有教义的客观性，通过检查它们的真理性或谬误性，对它们加以最严格的检验，从而将神圣的客观性和一切偶像崇拜区别开来。

还有另一种（如果说是补充性的）虚假的客观性，是我们无法忽视的，这也是我们经常受诱惑想卷入其中的东西。与其说它

面、在人当中、在历史上、在我们普通的人类生活中——这就是说，在这个世界的空间与时间里。如巴特所说，[K.Barth:《教会教义学》,2,1,16页等处]正是在这种第二性的客观性形态之下，所有虚假的客观性大行其道，取得对我们的支配。用保罗简洁的话来说，"罪的权势是律法"。[《哥林多前书》第15章第56节]另一方面，正是因为终极的神圣客观性在我们这个世界里采取了具体而积极的特定形态，我们才真正能够将虚假的客观性加以决定性的检验——在耶稣基督中检验。通过对我们对上帝的所有认识进行冷酷无情的基督论批评，我们将能够在最大的程度上区分真正和虚假的客观性。

3.神学认识的可能性

如果我们要获得对神学认识的客观性的充分理解，就必须问认识上帝的可能性这个问题，可是我们之所以直到现在才问这个问题，是因为只有当它与对上帝的实际认识相关联时，它才有意义。[有关以下的讨论，请再参K.Barth:《教会教义学》,2,1,64页以下]即使如此，为求真实，问这个问题的方式必须正确。比如，当我们检视"认识上帝如何是可能的"这个问题时，我们发现，该问题本身已经质疑了该问题为了成为一个问题所暗示的那个事实。[如果这个问题或一个相似的问题如"人怎么可能思考上帝呢？"(见B.Mitchell:《信仰与逻辑》,1959,7页)被抽象地提出来时，它就是无意义的；可是如果我们试图在它自己的模式中或在假定的抽象性之范围内回答它，这也将是毫无意义的——近年来对此问题所做的如此多的讨论之所以没有什么结果，原因就在于此。也请参见D.M.MacKinnon在其《那活活泼泼的本真的上帝》(32页)一书中如何处理"神圣的启示这

个概念在哲学上站得住脚吗？"这一问题]这不是一个科学的问题，而是一个自相矛盾的或空洞的思维运动。尽管如此，对这个问题的检视有助于表明，只有从对先前就有的对上帝的认识这一事实出发，这种检视才有意义，然后才可以试图检验和说明这个事实。在有关认识上帝之可能性的实在性范围之外，我们无法真正地讨论这种可能性。因此，我们无法替那些怀疑这种认识的可能性的人在对上帝的认识寻求一个位置，在那里，我们在承认这可能性之实在性前，这可能性就能得到评断。但是我们只能指出，实际的认识是试图解释和说明产生于认识之实际性的可能性，并用这样的方式对它做出见证。

可是这里有一个真正的问题我们必须设法回答。这问题是给定的实在本身在其与我们的实际相遇中提出来的——有关这给定的实在性质和根据的问题。"我们实际上怎么认识上帝？上帝是怎么被认识的？在多大的程度上上帝是可知的？"就这一情形的性质来讲，这个问题是不能用宽泛的术语来表述而又不失去真实性的。真正的问题必须用真正的方式来问，也就是说，不能使它们脱离其本来的背景，然后抽象地、宽泛地、孤立地考虑它们。我们会回过头来讨论神学中的科学问题，可是在此，我们关注于探究我们对上帝的认识的根据，因而也就是其可能性，以检验在多大的程度上我们对上帝的认识真正取决于上帝本身，或在多大的程度上这种认识能够就其惟一的前提及其必然性的终极源泉经受被归诸客观实在的检验。这特别重要，因为这样一

种认识应当基于其本来的对象不断得到更新和确认。然后，通过提出有关认识上帝的可能性这个问题，并通过对这种认识寻根溯源，弄清上帝实际上是如何为了我们而把自己客体化的，是如何将自己启示给我们的，我们才能纠正我们的思考，使其具有真正的神学性质。因此，无论对于怀疑认识上帝的可能性的局外人，还是对于试图阐明这种可能性的局内人，我们都得提请他们注意这一事实，即上帝已在耶稣基督中把自己给我们认识了；我们也得设法阐明这种认识的机理(mode)。如巴特在我们在本章中一直挂记在心的那一卷书里，从头到尾有力论证的那样，上帝在耶稣基督中的决定性行动，使一切关于他是否本来可能以另外的方式行动的问题无效。[与法勒尔(A.M.Farrer)所提出的基本是相同的。B.Mitchell:《信仰与逻辑》,99页以下]

我们的问题显然是个双向的问题。一、上帝是如何把自己给我们认识的？二、人又如何接收和认识上帝所给予的呢？这里有一种双向的运动，即从已被认识的对象那方面，以及从认识者那方面的运动。我们对两者都得加以充分的考虑——从上帝到人，从人到上帝。这并非两个互不相干的运动，并非两者都从自己独立的根据出发而与对方相遇，而只是一个双向的运动，因为即使是从人到上帝的运动，无论多么自由和自发，都是与从上帝到人的运动协调同位的，都是启示与和解之神圣运动的一部分。对人之中上帝的认识的这种完成与现实化，只有在对关于基督的教义的充分解释中才能得到阐明，因为他就是上帝，是为了我们把自己对象化的上帝，他就是对上帝的认识在我们的人性中的实实在在的体现；因此，他不仅在上帝对于人的意义上是他自己，而且在人对于上帝的意义上是他自己。正是通过把我们的神学

认识明确而具体地归诸基督，或者说通过实际参与基督中的那种双向的认识运动，我们才获得对上帝的本真认识。

按照关于基督的教义，我们可以着手回答我们如何认识上帝这个问题。我们的方法先是否定性的，然后是肯定性的。

所谓“否定性的”，是指真正的认识方法是相对于基督论中两个基本错误而为我们所知的。在各种幻影说（Docetic）基督论中，我们看到，我们无法采用推理的方式，即从一种有关上帝的特定观念出发，然后发现这观念已经在耶稣基督中得到了实现或证实，其结果只是把耶稣实际的人性贬到一个同有关基督或通过基督而为人所领悟的上帝的观念比起来无足轻重的位置。

在埃比昂派（Ebionite）基督论中，我们发现，我们无法采用归纳的方法（至少在人通常所理解的“induction”的意义上），即从基督的人性出发，然后试图上升到作为人思维之目标或目的之上帝，其结果只是将人自己理想化了。与这两种错误的方法相对，我们的思考肯定地从在耶稣基督中与我们相遇的上帝出发。上帝不仅在这个具体的人中，而且在一般的人中把自己交给我们，可是并没有同时把自己消解成耶稣这个人，也就是说使自己不再成其为这么一个上帝，他在耶稣中的人里而把自己交给我们时，也是在给予自己。上帝正是以这种方式为了我们而把自己客体化的。他给出自己让我们认识，使自己对我们来说成为可接近的，从而使对他的认识成为可能。

现在，为了探究这种可能性的根据以阐明它，使它对于我们

来说变得更加明晰，我们应当区分实现对耶稣基督中的上帝认识的“三个时刻”：

(1)在耶稣基督中，上帝降尊把自己启示给处在凡人的存在和偶然性中的我们，呈现出我们人性，像人与人那样与我们相遇，并在我们尘世生活的状况和局限性中，在我们看得见，摸得着的此世的肉身中使自己为我们所知。这样做，他就在我们的世界及其自然的客观性之内为我们把自己客观化了，这就是说，他在这样一个我们的世界里，在那里我们和自然客体都作为上帝所造之物被安置在一起，共同存在。因此，他在我们的主客关系之内，甚至在我们的心灵同自然客观性（无论这种客观性是就客体而言，还是就其他主体而言）的结构性关系之内把自己启示给我们。可是虽然他因此而可以对我们提出充分的要求，但他并不因此就不再是上帝、不再是造物主，从他那里，我们得赎自己的生命，这时还根本谈不上认识他。

因此，我们认识上帝的可能性从根本上说，是建基在上帝穿越他自己与我们之间的界限的那种神圣自由和恩典上、建基在他真正把自己给予我们这些脆弱的凡夫俗子的那种神圣自由和恩典上。［这是换一个方法说认识的可能性取决于神圣启示。参见 H.R. Machintosh：《基督教对上帝的领悟》，70 页：“所有对上帝的宗教认识，无论其在何处，都由启示而来；否则我们就得认可这一荒谬的立场，即上帝就是不愿意被人认识，人也能认识上帝。”］这就是说，在使自己成为我们认识的对象中，上帝是作为那惟一真神而与我们面对面相遇的，他在一切之先，可他又在无限的自由与恩典中作为超验的救主屈尊下放到我们中间，要在和解与团契中把我们举升起来，接纳到他里面去。虽然上帝真正是我们认识的对象，但他在极其独特的意义上是这

种对象。他是以为了我们而把自己客体化中来对我们加以控制的。他不仅是我们的和解的惟一作者，而且是我们的认识活动的惟一主人。因此，上帝进入我们的主客关系之内和进入我们的存在和认识的结构性模式之内时，上帝倒转了或转换了我们整个的认识关系，将它从我们自身之内的所有可能性里引向对他的认识。这种认识是在那至上客体君临一切的荣耀下成为可能的。那至上客体不仅在我们的认识中确立其自身，而且不允许自己被我们凡人的局限和无能所阻挠，因为它创造、给予和控制我们这一方适合它的那种真正的认识。

"因此对上帝的认识并不是一个已经存在的主体与一个客

体的关系，这主体进入了上帝的领域，因而服从于这个领域的法则。相反，这种认识首先通过进入那图画而创造了主体……只是因为上帝设立自己为至上客体，人才可能设置自己为认识上帝者。因此，人只能把上帝当做那种自我设立的客体。"[K.Barth:《教会教义学》,2,1,22 页以下]换句话说，并非通过将我们的主体性撇在一边，而是通过设置这种主体性，使它自由自然，并负有充分的责任，上帝才确立了人认识他这样的可能性。在这种同人打交道的方法中，上帝使人积极响应他，使人对他负有义务，只是在此程序中，人才被确立为一个自由者和有责任心者。这就是人认识上帝的根据，是他作为被召与上帝结成伙伴关系的人的根据，因而也是他作为这么一种人的根据，这种人自发自然地把自己向上帝敞开，并积极地认识上帝。再者，人正是在越出自我孤立、回

这里——这就是,克服我们的疏离和异化。恰好由于上帝威严的客体性与被世界的诸客观形态蒙蔽的我们相遇,我们之间那种潜在的紧张才得到揭示和公开,在这种情形中,我们拼命地抵制和反对上帝,甚至可以说把他钉上了十字架。这样做,我们就终于暴露出对上帝、对上帝在耶稣基督中为我们启示的恩典和真理的敌意。可是,出于其无穷的爱意和无限的自我给予,上帝容忍罪人对他的这种抵触,以进人我们敌意的核心,并通过启示与赎罪来克服这抵触,使我们与他复和。

在屈尊与赎罪复和的整个运动中,上帝不仅揭示了我们不信上帝这种状况的深度,而且揭示了我们对上帝来说之不足的

深度;不仅揭示了这种事实,即我们被紧紧束缚在一种从他的真理中割离出来的存在形态里,而且揭示了这个事实,即我们单就自身来讲,生活在纯粹的谬误之中,生活在抵触和反对那至上真理中。不仅我们的理念、概念、类比和词语太局限、太狭隘、太拙劣,不足以认识上帝,因为上帝是在我们这种可悲的存在中为我们将自己客体化的,他完全有能力克服这种存在的局限性,而且我们的理念、概念、类比和词语受到了谬误的歪曲,抵触着上帝的真理,结果我们受自己僵化的自然头脑阻挠,无法领悟上帝,反而用我们凡人的想法来取代上帝的荣耀,或者把他的真理变成谎言。[《罗马书》第1章第23、25节]因此,我们的悔悟(μετάνοια)、我们心灵内在倾向的根本改变、我们理性的结构性能力的根本改变,都需要福音。可是我们如何才能像这样悔悟呢?可是除非

把真理接收到我们的心灵里，我们怎能驱除扭曲我们的理性和认识习惯的非真理呢?反过来说,除非我们心灵的整个构型已得更改,从而能够辨识真理,除非我们已被改变得适合接收真理,我们又怎能把真理接收到我们的心灵里呢?

在此,让我们暂停一下,看看我们有关认识上帝的讨论的前两个“时刻”已进行到何处。我们已看到,我们认识上帝的可能性建基于他穿越他自己与我们之间界限的那种神圣自由，建基于他在我们脆弱的尘世状态中把自己给我们认识的那种神圣自由。其次,我们已看到这种可能性建基于对人性做出调整以适应上帝,在这种调整与适应中,人得到举升,在超越了自己的自然力量的程度上认识上帝，也就是在对其认识对象的性质来说是适合的、充足的这种意义上认识上帝。因此,从给予自己让人认识的上帝方面出发和从认识上帝的人方面出发的认识运动似乎形成了某种封闭的两极性。另一方面,上帝之道成肉身表明,事实上，人处于对上帝的真正认识中得到现实化的那种与上帝的关系之外,不能进人这种关系之内,因为恰恰在其存在之中,人被囚禁在其疏离和自以为是的封闭圈子里。在其中,人只能实现他自己的可能性，甚至人被关闭在只相信他自己的可能性这种状态里。因此,除非人能够被接纳到这种认识得以实现的关闭的两极性里,也就是说,除非人按照对其要求,对人性做出调整以适应上帝,人是不可能真正认识上帝的。这就是我们在对上帝的认识中的第三个“时刻”。

(3)在耶稣基督中,上帝屈尊下放,这不仅是为了人而将自己客体化,将自己的真理赋予人,而且是从人方面,从人之内提供对那真理的充分、充足和完美的接收。这两件事都在耶稣基督

中实现了，因为他就其自身来讲，不仅是为了人而将自己对象化的上帝，而且是适应和顺从于这种对象化的人；不仅是上帝对人的完全显启，而且是人之适当地符合这种显启；不仅是对于人的上帝之道，而且是人顺从地聆听和响应那上帝之道。简言之，耶稣基督本身既是上帝说给人听的上帝之道，也是人所听到和领受的上帝之道；既是给予人的上帝的真理，也是在人里面理解和实现的那同一真理。耶稣基督是其神人一性中的那神圣而又富于人性的真理。

因此，耶稣基督是作为那惟一的存在来到我们的人性存在里的。在耶稣基督中，上帝的真理和人的认识充分而忠实地相互

关联。耶稣基督是我们人性中那惟一的存有，在其存在中，我们与上帝本身的存有发生直接的关系。耶稣基督是那惟一者，在其中，上帝的启示与和解已经为其他一切人发生了。在他里面，我们无法达到的即人与上帝的复和、适应与联合已经实现了，没有这复和、适应与联合，就没有对上帝的真正认识。因此，在耶稣基督中，在他的本真而顺从的人性中，上帝的真理已被给予一切人，为一切人所领受，并在福音中公开地成为我们所能接近的真理，即不仅作为对人而言的客体性的上帝之道，而且作为在我们的人性存在和历史存在里得到主体性实现和表达的那同样的上帝之道，成为我们所能接近的真理。

因此，我们认识上帝的可能性扎根于耶稣基督的历史现实性中，即扎根于如信经所说兼具人性和神性的耶稣基督的历史

至上之道、就是那至上真理、就是那至上生命，只有在他里面和通过他，我们才能接近圣父，只有依据他，我们才能获得对上帝的真正认识。

我们已经提出了认识上帝中的三个“时刻”，在其中，这种认识对于我们的可能性建基于上帝在道成肉身中的客体性行动上，可是基督教神学对此并不感到满足：它更进了一步，探讨第四个“时刻”，在其中，这种有着客体性根据的可能性，成为我们实际认识里的一个主体性实在，因此我们在其中也能够谈论我们在这方面的实际认识里的一种主体的可能性。可是这个“时刻”并不是这种意义上的一个附加的“时刻”，即有什么东西得增

添到我们认识耶稣基督里的上帝这种活动的客观实在性和可能性里面去，而是这种意义上的一个“时刻”，即其他几个“时刻”在我们里面得到了主体性的实现。换句话说，基督教神学继续谈论，在他的自由中的上帝之圣灵不仅与我们相遇，把他自己同我们相对地显启给我们，面且作为一种在我们里面的临在来到我们这里，从面使我们开放自己，把我们往他那里举升。[令人费解的是，中世纪有神论忽略了作为圣灵的上帝的教义，但它未能将圣灵作为上帝在其神圣存有中对我们的临在，有助于我们明白为什么中世纪思想拒绝了对上帝的直觉的、显明的认识。就是在“自然神学”中，这也应当被视为一个严重的缺陷]这就是说，正是通过他送给我们的圣灵之礼物，借着圣灵的临在与永能，我们才获得能力来分享建基和确立在耶稣基督里，并在耶稣基督里一劳永逸地使我们能够接近那种对上帝的认识。在此，我

们的目的不是阐述圣灵教义的内容，而仅仅是说明这种教义对于我们现在讨论的认识论意义上的相关性。[这方面进一步的论述，请见《圣灵的认识论相关性》,Ex Auditu Verbi,Theologische opstellen aangeboden aan Prof.Dr.G.C.Berkouwer,272~296 页,1965,以及拙作《重建中的神学》,194 页以下、235 以下,1965]

我们对认识上帝的可能性的理解只能使我们达到一个次终极的点（penultimate），永远不能使我们达到一个终极的点(ultimate),因为我们之不能使自己对对象的认识作为我们的行动,或因此作为我们的一种可能性,而成为完全可理解的、属于我们用心去认识的那对象的本质。[J.Baillie 很好地阐述了这一观点:“事实上，真正的认识、感知或思考的有效的行动是根本无法从人这一端开始来解释的——无论这是数某个特定豆荚里豆子的数目,还是我对上帝存在的某个论证的发现。就我的认知,是由我所面临的实在决定的而言,我的认知在上述两种情况下都是有效的。”《近代思想之启示意念》,22 页]就这一情况的性质来讲,我们是不能把我们如何思考那超越我们的真理这一问题思考个水落石出的。如果我们能够这么做,这就不会是上帝之真理了。假如它是真实的，我们必须能够把它思考个水落石出这样的要求是以这么一种情形为前提的，即我们能够取得对它的优势并在事实上超越了它。可是这就与神话无异了,在神话中,我们将自我投射到上帝的位置里,想像出一个具有人形的上帝。现在,在保卫上帝之真理的超验性和客体性，或用圣经的语言来说保卫上帝之真理的神圣性中,为圣灵教义所尖锐地抑制和撇在一边的,正是这一神话化程序。上帝对于我们来说是临在的,他把自己给我们认识,可是上帝这么做时,总是采取这么一种姿态,即优越于我们、区别于我们,即使在他将我们拽人与他自己的团契中,他也是在其神圣的不同中使自己被我们认识的。他以这样的方式

对于我们来说是临在的：他决不把对他的认识交托给我们来掌握，而永远是我们的主人，这主人抵制和反对我们所有这样的企图，即把建基于他的神圣自由上的认识可能性约减或者歪曲为一种内在的和潜在的可能性，这种可能性我们以为无须他的帮助，只借着我们自己的存在就可以拥有。因此，我们绝不可这样描述我们对上帝的认识，即将他的神圣性、他的超越性，以及他的无与伦比的威严约减至近于零(vanishing point)。我们只可以这样描述我们对上帝的认识，即我们把自己置于他终极的慈悲之下，置于他这么一种超验的自由之下，这自由就是屈尊下放到我们中间，又将我们举升到他那里，完全超出我们所能想像的范

围。认识那神圣中的上帝意味着，我们的人性主体被敞开了，被举升到那无限超越它之处。

另一方面，以这种方式来认识上帝，并不导致对主体—客体关系的取消，也绝非意味着，认识者在某种狂喜忘我的经验中失去了对自我的拥有。对上帝的认识并不会导致我们的理性能力减弱，而是刚刚相反，因为对上帝的认识是要求我们对自己的能力和可能性做清醒而富于批判性的判断，其中是通过要求我们服从于理性的上帝之道，并承认我们与一个我们无法理性地约减到我们的凡俗界的至上实在来做到这一点的。认识上帝并不意味着我们必须放弃自己的人性，放弃其认识模式，而意味着在此尘世中、在我们充分的人性里，我们有幸认识那真正超越我们者，因此进行着这么一种认识，它从根本上说是不可能从人这一

方面得到解释的。如果上帝真正是上帝，那么接近上帝，甚或考虑即使不从他自身出发，即使不以一种适合他那超验性质的方式，我们也能认识他，这就将是一种理性，但这也将违反并摆脱了所有外部权威的科学头脑的一个本质特征，因为这科学头脑"除了承认实在对他自己的头脑的见证以外，不承认任何终极的权威。"[J.Oman:《自然者与超自然者》,100、102页]



第二章　神学与科学发展的相互影响

在上一章，我们讨论了神学认识的客观性作为其现实性中的实在性，以及神学认识的可能性的根据。我们坚持，假如上帝不屈尊下放到我们中间，在他的客体性里显启自己，就不可能有对上帝的事实性认识。我们不可能超出或绕过上帝的客体性而认识他，因为这将把我们带到一个根本就不存在上帝的地方去，

带到一个根本就不存在我们认识的神圣客体的地方去。我们是在认识这个字眼的正确、理性的意义上，而非靠寻求对上帝的非客体性认识来认识上帝的。

恰恰是神学对其客体的这种依执、是神学的科学激情、是神学坚持其客观性的坚强而有节制的决心，也就是说，忠实于其对象，因此也就是深入那不可避免地产生于我们认识中的主观性，达到那被给予者的终极根据，将在其不可约减性中的它，与我们强加在它头上的思维和语言的外在习惯区分开来。因此，就其本质来说，神学对科学活动有着固有的兴趣，对服务于认识的有效工具和方法有着固有的兴趣。

当然，如果我们对客体的本质完全是忠实的，即对活泼的上帝及他相对我们来说的目的完全是忠实的，那么我们就必须承

认，神学只是人对上帝所作的响应的一部分。神学在教会之响应上帝的崇拜、顺从和传教的整个复合体中享有一席之地。因此，作为一种科学活动的神学，不能仅仅被视为一种自在自为的科学，独立而又能自圆其说。没有任何神学能够仅靠自己就自圆其说，而要对上帝对我们的完全的要求做出响应。因此，神学不仅仅是科学。可是它并不由于这个原因而只在较小的程度上是一门科学，而由于其至上对象对它的要求，由于其至上对象之要求，它无条件地客观，它在更大的程度上是一种科学。在那种对我们对上帝的响应的全面理解中，我们必须看到，科学的神学在心灵对上帝那惟一真理的富有激情和毫无保留的忠诚中，如果说相对的，有其本来的位置，有自己不屈不挠的意识。在此，衡量它对自己对象的投入、衡量它对超脱漠然的拒绝，就是衡量它对客观性的忠诚。因此，我们的任务将涉及这么一种情况，即对神学自知所要求于它的科学活动做出检视。我们将在下一章做这件事，但在此之前，为下一章及再下面各章做准备，我们必须考虑某些其他问题：神学发生在一个凡俗世界中这一事实的含义。

对上帝的神学认识并不关注于抽象的上帝、并不关注于一个似乎是自在自为的上帝，就好像我们对上帝的认识能够与这个事实中割离出来，即对上帝的一切认识毕竟是由人在地球上、在时间中进行的。神学关注于作为世界创造者的上帝，因此关注于与凡俗现实世界相关联的上帝。它关注于作为神圣天父的上帝，他进入与作为其孩子的人的相通(Communion)。因此神学关注于与人相关联的上帝，也可以说关注于与上帝相关的人。再者，神学关心这么一个上帝，他把人置于这么一个世界上，它由他创造以反映他自己的荣耀，它由他给予人以探究和领悟他，因

此，神学是人的活动，而人在这个世界上，又作为它的一部分，试图在上帝建立在世界上的人和上帝之间的一切关系和联系中来认识上帝。在神学中，我们只是在这种意义上与上帝有关，即他把人确立在世界中与他自己的关联里，他在世界的凡俗的客观性中作为创世者和赎罪者将自己显启给人，但由于这个原因，我们在所有神学活动中都有义务按凡俗客观性的性质来保持对这些凡俗客观性的忠实而有责任心的关系。

于是，从神学的核心中产生了对科学地理解凡俗存在的不可磨灭的兴趣，对作为这么一个媒介的凡俗存在的整个结构的不可磨灭的兴趣，在这媒介中，上帝安排了人，并在与他自己的

相互关联中按人的面目构造了人，因为这一切都是人对上帝的总的反应的一部分。这不是说，神学会混淆对与受造之物相关联的上帝的认识与对在其偶然实在性中的受造之物的认识，但这的确意味着，神学要是不按凡俗存在的凡俗性和偶然性为对凡俗存在的认识留下余地，甚至鼓励这样的认识，就不可能做到对自己真实。这就是神学对自然科学的兴起与发展的那种独特兴趣的原因，就是这一事实的原因，即它自己的科学追求无法与在相同世界里凡俗存在的其他方面所进行的科学追求相分离。这也是这么一种情形的原因，即尽管科学理论的进展与教会中传统思维习惯之间常常出现不幸的紧张，神学仍然能够声称，它在过去的许多个世纪中孕育了尤其使现代经验科学得以产生的那些基本信念和冲动，即使这是通过对创造者上帝之可信赖性的

不可动摇的信念，对他创造行动之最终可理解性的不可动摇的信念来做到的。[在此请参见怀特海(Whitehead)对中世纪教会在这方面发挥的作用所做的评估。《科学与现代世界》,14页以下]

当然,科学有其古希腊源头,并且毋庸置疑,即使现代观念的萌芽是产生在教会里的，科学的发展也常常受到基督教会的严重阻挠。这种情形的原因是深刻而复杂的。我们不应忘记,在这种情形之后，有着地中海文明的崩溃及其通过奥古斯丁神学之力与美而得到的拯救(尤其是在西方),从这种神学中,流溢出中世纪对西方文明的辉煌贡献。可是奥古斯丁主义对欧洲宗教与文化的支配还产生了其他影响。它的末世论在西方文明中留下了世界的衰落与崩溃的观念，留下了作为对这种状况之救赎的拯救观念,从而将人的注意力从此世转移向彼世,而它的神圣宇宙之概念只允许对自然做象征性的理解、只允许对世界做宗教的和说明性的利用。这导致了强使人类的活动服务于上帝的荣耀及对这种强制的赞扬。这种情形扶掖了艺术,可也意味着人的一切努力都被吸收到灵魂的拯救中。正是这种观念常常阻碍了科学的进展,因为它接受并科学“圣化”(sanctified)了这么一种宇宙观,这种宇宙观假如不被另外的观念取而代之,科学进步就无从谈起,可是对科学头脑常常产生相当消极影响的东西,是一种强硬化的,多少受到不正确解释的权威观念,以及这种观念与人的理解的关联。这种观念可追溯到奥古斯丁时代,是一个罗马天主教教会仍然在竭力摆脱的因素。正是这种观念首先使科学产生了对教会的强烈不满。

另一方面，还存在着源于世俗的或基督教的古代世界的其他因素,它们在整个中世纪受到了教会的滋养,当受到与阿拉伯

在能够实际开展其工作以前，现代经验科学必须摆脱中世纪经院派神学的统治。这首先要归功于宗教改革运动时期的伟大思想运动。在此，这对我们具有特别的意义，因为我们正是由于觉察到现代的兴起与现代神学的紧密关系，才能理解现代神学那从事于科学活动的要求。必须注意，这绝不是因为现代神学想模仿经验科学，而是因为如果它忠实于自己，它就不可能不在科学的恰当意义上是科学的。

宗教改革运动方面对这种情形的出现做出了几个主要贡献，在此我们都得加以探讨。

一、上帝教义的改变

在宗教改革运动时期，上帝教义发生了相当大的变化，这不仅对神学有深远的意义，而且如福斯特(M.B.Foster)所清楚地表明的那样，对自然科学也具有深远的意义。[参见他在《思想》杂志第xliii(1934)期，446页以下，第vliv(1935)期，439页以下和xlv(1936)期，1页以下发表的文章；以及《基督教简讯》第199期(1947年11月)上发表的文章；亦见M.B.Foster:《神秘与哲学》，87页以下，1957。比较J.Baillie:《自然科学与灵性生活》，20页以下，1950；W.A.Whitehouse:《基督教信仰与科学态度》，60页以下，1951] 这种变化是，斯多亚—拉丁(Stoic-Latin)世界的作为神即自然的上帝之观念为本质上是圣经式的上帝观所取代，即上帝是万事万物的创造者，是其子民的积极的救赎者。中世纪神学继承了教父神学，相信上帝是无情无动的这种观念，这是由于亚里士多德不动的推动者之学说结合到中世纪神学传统的创造者上帝观中，面

多少是停滞不前的科学才让位给现代科学的伟大运动。

现在，人们很可能会同意，现代经验科学所取得的巨大进展归功于对这两个事实的认识，即自然流变之现象后的一种终极的有序性，以及凡俗性存在里面的偶然因素，基督教的上帝教义便建基在这些事实上。当然，对宇宙有序性的认识如同天文学一样古老，而偶然性事物的有序性则似乎产生于基督教神学。可是，人可能会说，这难道不恰恰是中世纪神学所教导的东西，虽然中世纪神学很可能受到这种诱惑，即“相比起宇宙中偶然因素，夸张宇宙中的理性因素；因而相比起理论的地位，贬低实验的重要性？”[E.L.Mascall:《基督教神学与自然科学》,98页]

为了回应这个问题，我们必须说，关于自然，我们得问一种很不相同的问题，它要求修正问题后面的前提，即问题得以提出来的自然的观念。中世纪思想家所问的问题在其后面受到如此严密的哲学控制，以至于它们不是自由的和开放的。它们也不是以一种适合真正偶然性的理性的模式和表达法提出来的。它们受到一种僵化的自然观念所制约，因此在揭示自然奥秘方面几乎没有用处，因为它把经验科学建基其上的那种偶然性和秩序排除在考虑之外。[中世纪对上帝之预知未来偶然事件的讨论表明，偶然性只能从潜在性或可能性的角度来把握；偶然事件只是在它们包含必然性的成分这种意义上才能为人所知——参见T.Aquinas:《神学大全》,Ia,q.86,a3。就是奥卡姆也认为上帝之知道未来的偶然事件是决定了的，不可更变的——《论上帝的预定及预知与未来的偶然事件》。中世纪思想家不能正视偶然性问题，因为这个问题无法给出一个

逻辑的定义。在此可对照现代科学对随机性予以的注意。现代科学不同意这种观点，即纯粹是偶然或意外的事情应当被排除在科学认识之外，而这种观点在中世纪哲学中是一种普遍的假定]要提出真正自由的问题，整个中世纪式的综合都得有根本的松动，都得受到根本的质疑。由于这种综合与其上帝教义和自然教义紧紧地交织在一起，观念的真正转变恰恰就得发生在这里。只是在观念发生改变之后，神学与自然科学才有可能开始那从一个大体上是停滞的思维模式，向一个基本上是动态的思维模式转变。

在这个方面，将我们注意力的焦点转移到威廉·奥卡姆身上将不无裨益。[见 A.C.Crombie:《中世纪及早期现代科学》，尤其是第 2 卷，29 页以下、351 页以下；H.M.Carré:《唯实论者与唯名论者》，第 IV 章]他是现代之路与新逻辑的伟大后裔，因为他似乎最佳地代表了这么一个点，在那里，中世纪式的综合从内部被打破，一变而成为根本的二分，但也是在那里，这种综合受到更向前进一步的挑战，而要做到这点，它若不让自己受到根本的质疑就是不可能的。因此，奥卡姆呼吁教会与世俗世界分离，这在世俗领域里标志着一种生命与行动的新自由。[《论君主权力与教皇权力》及《关于君主权力与教皇权力的对话》；选自 S.C.Torany:《奥卡姆：研究与文选》，196 页以下]他提倡对信仰和神圣真理的领域与理性和论证的领域的截然区分，这就使理性探究摆脱了它对教会的屈从。[这在 Quodibeta Septem 里讲得很明显，ii，q.1-3；《箴言注解》prol.1QQ 等等，以及 Tornay 所选的选篇，上引书，182~195 页。(参见伪篇《神学百人谈》e.g.1，or 7f)]他并没有如人们往往认为的那样，将信仰与哲学对立起来，将显启认识与自然认识对立起来，而是证明它们牵涉到两种非常不同的方法，因此也是相当不同的认知观念。在此，奥卡姆所否认的共相，即作为存在于许多具相中、对于它

适合于那种被认为是建基于上帝之不可更变的本质之上的创造。[见 R.Seeberg:《教义史教程》,第3版,第3卷,609页以下]

奥卡姆的某些观点对于现代科学的发展具有深远的意义。在此,我们对其中一些加以讨论。

(1)他的上帝学说质疑了终极因(final cause)可否应用于自然事件之间的连续性,而他的逻辑则迫使他怀疑我们能否确立自然中直接的因果关系。这就使他不得不对植根于中世纪式综合之中的物理学和形而上学发动了颇具意义的批评。如克洛姆比所说,"奥卡姆抨击当时的物理学和形而上学的效果,是摧毁对13世纪理学体系建基其上的大多数原则的信仰。他尤其抨击了亚里士多德学派的'关联'(relation)及'实质'(substance)这些范畴,以及因果关联的观念。"[同上,32页]

(2)奥卡姆的另一个有价值的贡献,是他对运动的注意和他的运动(motion)理论,这种理论由他的弟子布里丹(Buridan)加以继承和发展。[同上,32页以下、62页以下。见《箴言注解》IIq.26;以及《论连续性》里的《论运动》,P.Boehner编,1944,这似乎是从奥卡姆的著作中编选的]我们关心的不是这种理论的内容,而是这一事实,即在这种理论中,我们看到了中世纪思维形式往现代方向转变的清晰迹象。

(3)随着奥卡姆,开始出现一种对自然中不同类型的秩序的认识,对事件的连续性和规则性的认识,这秩序只有摆脱了逻辑的建构和可逆性,才能为人所正确地认知;这秩序不是一种这样的东西,它可以靠逻辑—因果联系的思路往后(直到一个终极原因)追溯而得到解释;它只能通过被当做一种不可逆转的延续来检视而得到解释,因为我们在感觉经验中正是这样认识它的。

[见 A.C.Crombie:《中世纪及早期现代科学》,29 页以下、62 页以下。当克洛姆比这样评论奥卡姆的观点:"被观察到的世界的规则性仅仅成为事实的规则性,表达这些规则性的规律,从好的方面讲仅仅成为可能性,从坏的方面讲只不过是将事物相互关联起来,和预测事物的平常手段"时,他对奥卡姆的阐释是否休谟式(Humean)了,是否太现代了呢?上引书,315 页]换句话说,奥卡姆似乎第一个认识到,我们无法通过把事件延续所包含的运动转变为一种逻辑关系来理解自然中的事件延续——但中世纪之把几何与逻辑运用到对自然的认识上,难道几乎不可避免地会纠缠到这种做法之中吗?

奥卡姆的观点只是在中世纪经院哲学的架构内才有意义,可是我们对他的兴趣正是在这个方面。当他试图在那个架构内

发展一种适合于偶然事物的新的理性和解释模式时,他之能够这么做,只是靠提倡这么一些观点,即意志的首要性、唯名论、信仰与理智的分离等等,这只能被看做拒绝理性和提倡怀疑主义。如果我们认为,在这个架构之内,我们必须承认唯名论者之反对奥卡姆主义者和唯名论者的正确性,我们也能认识到,在中世纪世界里,经验科学要取得任何真正的突破,是何等困难。整个中世纪式综合要从根底上受到质疑。这项工作只有一种新的神学才能做,而要这么做,就得绕过中世纪神学,回到《圣经》和教父神学的源头。

宗教改革运动时期所发生的,就正是这样的事情。中世纪天主教神学的基础受到彻底的批评,以清除它那异己的上帝和自然观念,从而充分恢复《圣经》里关于那个作为创造者和圣父的

活泼的、行动着的上帝的学说。结果发生了剧变，一种更具活动、更加积极的思维代替了中世纪经院派哲学家的思维方式。正是这样的基础使科学思维从停滞不前向生机勃勃和能动的方向转变成为可能，同时发生了术语上的相应变化。如伯特(E.A.Burt)所说，“随意地观察一下应付形而上学困难的中世纪方法和现代方法，就不难发现，他们在使用术语方面已经发生了一种根本的变化。从前，我们是从实质、偶然(accident)、因果关系、本质与理念、内容与形式、潜能与现实来看待事物；可是现在，我们是从势能、运动与规律、物质在时空中的变化等等的角度来看问题了。”[E.A.Burt:《现代科学的形而上学基础》,26页,1932]这些变化都产生于那新式学问。不乏意味的是，最初主要促成这些变化的人，是培根(Bacon)和牛顿(Newton)一类的人，他们的科学工作与其信仰紧密相关，与他们毫不含糊地摒弃亚里士多德的上帝观和自然观紧密相关。[见 J.Baillie:《我们对上帝的认识》,15页以下。对笛卡儿也可做这样的描述，因为如拜利教授所指出的(18页)，他之所以冲破亚里士多德的权威的原因，是“一个信仰的原因，而不是一个科学的原因。”]

二、神恩与自然的区分

与宗教改革运动神学对创造者和受造之物所做的区分相平行，出现了对神恩和自然所做的相应区分。这种区分一方面捍卫了上帝的神性，另一方面捍卫了自然的自然性，因为它质疑了任何抹杀上帝与受造之物之区别的做法。它用以下方式抨击了中世纪综合的根本基础，它挑战了上帝与人关系上的可逆性的观

念,这种观念使上帝与人共存论变为人与上帝共存论。上帝按自己的形象创造了人,但我们不能把此过程逆转过来,从检视人的形象出发,进而根据我们在人身上学到的东西来谈论上帝——这是神话的方法。因此,它挑战了这种假定,即理智的形式结构与存在的形式结构之间有某种内在联系。本真知识的结构确实符合存在的结构,可是这并不允许我们在理智的逻辑形式和真理的本质之间设置这么一种关系,它使我们必然能够从顺应我们的理智这种做法往存在的真理方面推论,或者使我们能如此操纵理智的固有形态,以致我们能够压制对真理的认识。

另一方面,神恩与自然应被解释为一种二分法,仿佛受造之

物与造物主之间只有一种自然神论式(deistic)的关系。受造之物与造物主之间有一种存在关系,这种关系由创造者直接维系,可是在造物主自由地设立和保持在他的爱之中的,是那种不可逆转的恩典关系。上帝用纯粹的恩典所自由确立的,是一种造物主一受造之物的关系;正因为如此,这种关系既不能从受造之物方面得到解释,也不能从逻辑上加以界定,因此是不可逆转的。

我们可以用另一种方式来思考恩典与自然的关系,在更大程度上把它与上文讨论过的上帝教义里的变化联系起来考虑。奥古斯丁传统包含强烈的新柏拉图主义色彩,它统治了中世纪。在奥古斯丁传统中,宇宙被视为一种神圣的宏观世界(sacramental macrocosm)。在其中,物理的和可见的受造之物被认为是永恒和天国的典范在时间中的对应体。因此,自然世界只是从神

圣的角度得到审视,即通过自然世界而放眼上帝及永恒实在。世界本身并没有意义,或者只是在它分享了神圣与永恒结构的意义上有意义。打动世界、指导世界、给世界以意义的,是世界对终极实在的那种渴望。

然而,随着宗教改革运动的兴起,出现了一种涉及神恩之首要性的新观念,涉及把神恩意义的重新思考为上帝之转而面向世界。这给世界以新的意义,使世界成为神圣关注的对象,因此也成为服从于神圣之事的人类关注的对象。如果说在前一种观点中,世界被解释成受到了上帝的吸引,在后一种观点中,它则被解释成上帝作用于世界。前一种观点的危险在于一种否认世界的运动(尤其明显地见于僧侣主义[monasticism]及其对宗教和世俗所作的截然区分),而后一种观点的危险则在于这么一种倾向,即让对现世的关心引起对上帝的遗忘(如在现代世俗主义中那样)。创造者上帝在恩典中转而创造并维系一个完全区别于他自己的世界,可是由于它完全区别于他,尽管它全然依赖于他的自由意志和智慧,它也只有在其全然的区别性中,即在其不直接关涉上帝的自然或物质过程中,才能得到正确的解释。因此,经验科学的发展道路被打开了,而只要人将其注意力从世界转移到上帝,在世界对神圣典范的参与中发现世界的意义,经验科学的发展就会受到压抑。但一旦这种观点得到确立,神恩的首要性遭到削弱,便会出现往自然神论方面倾斜的趋向,而自然神论只是在原初创世之时才给上帝留出位置;或者出现朝不可知论方面倾斜的趋向,而不可知论虽然认真看待一切不是上帝之事物的纯粹偶然的本质,但却禁不住这样的诱惑,即将这种偶然性转换为必然性。这两种倾向都受到了我们叫做基督新教的"宗教

唯物主义"(the religious materialism)的鼓励和扶持,可是只有当极其重要的神恩教义遭到遗忘或歪曲时,这些倾向才能够产生,因为虽然恩典断言,上帝与受造之物的关系是不可逆转的,但却仍然坚持,上帝与受造之物的关系是一种双向的关系。[因此,自然神论和不可知论所包含的危险是基督新教为解放自然而付出的代价]

这种通过恩典而获得的对上帝与受造之物的关系的理解,宗教改革运动神学是靠使用《圣经》中盟约的概念来阐明的。[同这一教义形成对照的,是莱布尼茨(Leibniz)有关恩典王国与自然王国"和谐相处"的学说。这一学说是在经院派逻辑和终极因之重新引入的影响下形成的。他有关与动力因与终极因的关系相对应的自然与恩典的关系的学说,与中世纪的观点要接近得

多]恩典的盟约,如它一直被称呼的那样,不仅涵盖了人,而且涵盖了一切受造之物。它涉及受造之物与造物主之间的一种用盟约保证的对应关系——也就是说,不是这么一种对应关系,它建基于上帝的本质和人的本质之间的某种内在相似性关系上,而是这么一种关系,它只是建基在上帝的这么一个恩典决定上,即建立一个全然区别于他的世界,但却使它撇开其自身所拥有的一切,将它接纳到与他的紧密关系之天国中,使它反映他的荣耀,充当他的启示的舞台。因此,宗教改革运动神学试图以这么一种方式来申言造物主与受造之物以及恩典与自然的关系,即一方面要批判任何混乱或可逆转性,另一方面要批判任何分离或二分法,因为它把上帝的恩典盟约在耶稣基督里的实现看做理解上述关系的指南。如巴特在我们这个时代所阐明的那样,在

上帝之道成肉身和救赎中，恩典盟约被看做创造的内在根据和形式，而创造则被看做恩典盟约的外在根据或形式。[K.Barth：这是《教会教义学》，3，1的主题，见《造物之工作》那一部分，特别是§41]

对作为上帝之方法的恩典领域和作为受造之过程的自然领域（它因其凡俗性而区别于上帝）所做的这种区分，产生了巨大的结果，因为它即刻就使世界摆脱了被认为是其所拥有的那种神圣性，但同时又断言世界作为上帝的受造之物属于上帝，因而否认了世界是怪力乱神的产物这种说法。[参见W.A.Whitehouse：《基督教信仰与科学态度》，27页、60页以下]在恩典领域里，恩典对一切事物都具有支配权、首要性和优先性，因为人的拯救只归因于上帝，甚至人对上帝的认识这种可能性也只是来自上帝的恩典和屈尊下放；但是在自然领域里，人因恩典而被赋予支配权、首要性、优先性，因为一切东西都得听他的指挥。在恩典领域和自然领域两者中，人都是受造的，被召充当与上帝之盟约的一方，充当与上帝之神融的一个主体，生活在对上帝的依赖中，对上帝的服从和爱之中，而他被赋予的支配自然的权利，他应当作为上帝的造物及其恩典的接收者来行使。在神学研究中，这产生了这么一种效果，即给人以作为与客体相对的认识主体的充分地位，重新恢复神学的这么一种作用，即一种与它在上帝之道里的确定内容进行的对话活动。在其他探究活动中，这种区分也会产生这样的效果，即承认上帝将整个自然领域隶属于人，这自然就提高了人的尊严感和自主性。

这种教义的效果我们在培根的思想中比在任何其他地方都看得清楚。培根不仅很快意识到这种教义所揭示给人的责任，而且很快意识到它给人带来的机会，这种责任和机会不仅在于人

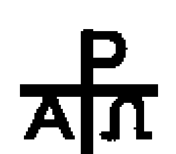


在上帝之国(regnum Dei)里服务于上帝,而在于人在人之王国(regnum homonis)里通过归纳科学营建他自己的尘世生活。恩典与自然的区别不仅根本没有导致对自然的忽视,而且使培根把自然科学的探究当做一种宗教义务,[Bacon:《大革新》,前言及全书结构;《新工具》,I.lii;《Valerius 的界限》,I;《穿过迷宫的引线》,1.7,参见 Burt:《现代科学的形而上学基础》,194 页]因为按照他的理解,这种探究意味着,上帝把自然中朝向上帝的那一面隐藏了起来,也就是说,他将终极因或自然的最终规律藏在"他自己的帐幕之内"。但至于那一切不是上帝的东西,上帝却使它们敞开,由人来探究和领悟。[《Valerius 的界限》,I]因此,只是通过将认识保持在上帝设立在人

之创造的范围(这一点是信仰使人明白的)之内,你才能够实现他作为自然之解释者的功能,才能够建立起他的认知王国。[同上;《新工具》,I.x,xxiv,cxxix;《准备》,x]这是人与生俱来的权利。即使人堕落了,这种权利会因上帝的恩典而仍然是人的权利,尽管堕落意味着那认知王国只有靠人的艰苦斗争,在对自然本身进行的实际探究的努力中才能获得。[《Valerius 的界限》,I;《新工具》,II.lvii;《所思与所见之事》(《著作集》,Spedding、Ellis 及 Heath 编,第 3 卷,611 页);《学术的进展》,I(《著作集》,iii,265 页以下、296 页以下);《论知识的增长》,iv.2]

培根声称,迄至他那个时代的自然哲学家实际上不能好好地解释自然的原因,应追溯到柏拉图和亚里士多德的影响,尤其是后者,因为他把世界解释成充满了如此多的终极因,以至于用世界取代了上帝,从而使自然的概念变得无用。[《论知识的增长》,iii.

Cf.iv;《新工具》,I.liv]“因为对物理学中终极因的处理将认知探究逐下去、逐出去了,逐进物理原因之中,使人满足于那些虚假的、虚幻的原因,使他们不把其探究进行下去,深入到那些本真的原因中去,深入到那些真正是物理的原因中去。这对科学造成了很大的危害。”[《论知识的增长》,iii。在下面一章中,培根补充说:“对终极因的探究是不会有结果的,这就像一个献祭给上帝的处女什么也生不出来。”也见《伟大的复兴第二部分大纲及论证》以及《对各种哲学的驳斥》。因此培根认为,自然科学的可能性恰恰依赖于我们对自然之局限的感觉和我们对这种局限的认识——参见《新工具》I.xlviii]再者,正是这种在自然中寻找终极原因的有害企图,导致了对自然的理论理解从与自然的实验接触中分离出去,这就让自然从人的手上滑落下去,使人无法把握它。



在培根看来,认为从未被发现的东西仍然能够用旧的方法来发现,这似乎是荒唐的。新的事实需要有新的探究方法,有关自然的事实需要有适合自然的方法。[Bacon:《新工具》I.vi]因而,为了按自然本身的具体表现或“例子”集中地探究自然,也为了这一目的创造一种新的方法,在其中,理论的东西和实验的东西将在一种“本真而合法的婚姻”[《大革新》,前言;《新工具》,I.xcv]中融为一体,他抛弃了过去的理性演绎和抽象的方法。这就是说,他试图发展一种新的归纳法,或一个理性地探究自然的模式,在其中,积极的探究(activa inqustion)和真正的发现(inventio)将会齐头并进,[培根使用的积极查问、寻求之类的语言引自R.Agricola的著作《论辩证性的寻求》(1515及1538);以及L.Valla:《跟亚里士多德派的辩证性争论》(1499及1509)。他将法庭里使用的盘问方法运用到历史探究和理性归纳上了。在这方面,文艺复兴时期的律师的广泛追随。如加尔文就在有关西塞罗的《论题》、《论寻求》、《论演讲的划分》等著作中研究了瓦拉和阿格里科拉的新方法的起源]以使自然自己揭示自己。这就不是把我们已经用逻辑取得的模式或典范强

加在自然头上。逻辑不能告诉我们任何新的东西；[参见K.Popper：“根本就没有用逻辑的方法来获得新观念这样的事情。”《科学发现的逻辑》，32页。这恰恰是波普尔未能理解培根之处]它所能做的一切是使我们已知的东西有序，因此有把错误的先在概念加以理性化的倾向。[Bacon：《新工具》，I.xi，xii，xx]人的本分是充当自然的仆人和解释者。他只是在观察到“自然的秩序”和服从于“行动中的自然”[《大革新》，前言及全书结构；《第二部分的素描》，《新工具》，I.1以下；《论对自然的诠释的意见》，xii，1以下]的意义上才能理解自然。如果只是沉思自然，我们永远也得不到什么结果，过去的人所运用的随机的发现方法同样如此。关于未来的科学最好是这么一种科学，在其中，认知探究通过使用实验

方法自始至终都得到了计划安排，受到了积极的控制。[Bacon：《新工具》，I.lxxxii，cxxvi等。这个方法培根叫做“成文的经验”，Deaugm.v.2；《新工具》，I.ciii]“我们的行动步骤必须由某个线索来指导。自感官最初的知觉肇始的整个过程都必须基于一种实实在在的计划。”[《大革新》，前言]

这种科学的第一个任务，是由培根称之为“一种自然的和实验的历史”来担当的。这个任务就是收集作为自然哲学“第一食粮”的信息，在此基础上，归纳性推理就可以通过观察和实验来开始工作，将所有已知属性一致的事物加以分类。[Bacon：《新工具》II.i–xi]这就牵涉到一个探究的过程，在其中，我们循序渐进地缩小探究的范围，以界划和确定给定的题材的性质。因为自然并不轻易显露自己，我们要熟悉它很困难，尤其在起初，也因为我们

不可避免地在我们自己的观念中将事物的性质与我们自己的属性混为一谈，以致自然被期待和抽象弄得模糊不堪，所以认知探究不得不采取有控制的实践性实验的形式，这样我们就可能摆脱先在的概念，迫使自然接受我们的观察。[《大革新》，全书结构；《Valerius的界限》，17] 这不是改变自然——因为自然绝不可能为我们的作为所挫败——而是要认识到，"事物之本性在技艺的激荡下比在其天然的自由中更易于自我揭示。"[《大革新》，全书结构；《研究历史的准备》，v]培根断言，"谨慎的探究可说是科学的一半。"[《论知识的增长》，v.3]这意味着，我们得从事于一种循序渐进的探究，因为真正的问题会激发和引起进一步的质询，因此，实际发现的进步就要求我们重新表述自己要问的问题和设计新的实验。[Bacon：《新工具》I.cxxx；《论知识的增长》，v.3；《研究历史的准备》，ix，x。这意味着培根认识到他自己的新方法只是一个开端，以后将被取代。他所宣称要做的一切，就是给自然科学一个新的方向]

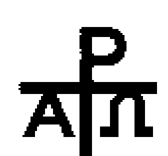
培根非常强调这一事实，即这种归纳性探究始予排除或摒弃的方法，这既是因为感觉经验需要不断修正，也是因为我们的头脑充满了"偶像"(虚假或错误的思维模式)，因此，将特定题材的性质分离出来并加以确定就要求我们摆脱自己的一切"期待"，无论我们在多大程度上可能实现它们。[Bacon：《新工具》I.xxiii et seq.，xxxix et seq.；II. xv et seq.；《论知识的增长》，v.iv；《Valerius的界限》，15以下。培根摒弃了中世纪的幻觉(phantasm)观念，《大革新》，全书结构；《学术的进展》，I(《著作集》，iii，287页)]然后，我们又面临将揭示在积极探究中的新知识移植到原有知识上去的困难，因为原有的知识很容易同化新知识，其结果是情况并不比从前好。[Bacon：《新工具》I.xxxi-xxxiv]因此我们不得不行使"判断的悬置"("suspension of judgement")，

并认识到接近新真理最终会引起对我们的前提进行修正。[《大革新》:全书结构;Interp.nat.sent.xii,viii]“没有哪个人能够仅就某个事物本身便正确而成功的弄清该事物的性质。相反,经过许多艰苦的实验以后,仍然发现前面还有什么东西需加以探究,而非事情就此已告一段落。”[《大革新》,前言]

关于他的归纳性探究那更为实证的一面,培根讲得并非很清楚。他受到这样的指责,即全然拒斥了科学探究中的演绎成分,可是尽管他坚持抛弃关涉到必然或终极“真理”的演绎方法,上述指责并非真正站得住脚。[见 Bacon:《新工具》,I.cli;II.viii;《研究历史的准备》,vii。然而,培根否认演绎思维可能导致产生新的具相或特殊。波普尔在这点

上对培根的批评是不公平的,《科学发现的逻辑》,278页以下]如我们已经看到的那样,他认为,整个探究认知都必须受到“某个线索的指引”,都必须得到指示,可是只是在排除法将我们的头脑引向“形式的发现”[Bacon:《新工具》,I.li,lxxv;II.ii,iv,xvii等]时,这种指示才会变得明晰起来。“形式”是一个事物本质的、积极的性质。从一个角度来看,培根将形式看做探究的成果,如他所称呼的那样,即“肯定的形式”或“规律”。从另一种观点来看,他又将它看做事物之“形式”(forma rei),看做事物之本身(ipsissima res)[尤其请参见 Bacon:《新工具》,II.i以下、xi以下、xvi以下、xx以下;《论知识的增长》,Iv.iv。克洛姆比指出,培根所谓的“形式”(form)指的是“几何结构的运动”,《中世纪科学与现代科学》,ii,289页。参见《研究历史的准备》,vii。在一段话中,培根谈到作为派生自然的“形式”,《新工具》,II.i]。这并非一个矛盾,因为运动,发生着作用的秩

序，属于一个事物的本质，同该事物相一致的真正的知识应当是它的一个有生机的结构，而这知识本身则应当是一种运作的形式。这就是培根为什么说知识就是力量的原因。[Bacon:《新工具》,I.ii,iii;II.iii,iv;《大革新》,全书结构]在此，我们看到他对自然积极的质询导致他萌发了一种更有生机的自然概念，也看到他所问的那一类问题(探究"运动"而不是"事物僵死的开端或原则"[《Valerius 的界限》,14;参见《声音与听觉的历史》(《著作集》,iii,679 页)])影响科学的整个形态，赋予科学以一个新的方向。[用奥卡姆的话来讲，这就是由推理的科学 (scientia rationalis) 转而成为现实的科学 (scientia realis),《全部逻辑大全》,III.2.10;《箴言注释》II.d2,q.4.c.n.等]这在本质上是工具性的科学。[Bacon:《新工具》I.aph.ii 以下]



培根自己绝非一个伟大的科学家（这或许是因为他不懂数学），但几乎没有疑问的是，他通过质询自然的方法把科学引向新方向的企图，起到了一个非常重要的作用。我们对他的兴趣在于这个事实，即他对自然的这种态度不仅与一种深沉的基督教信仰有关联，而且是他对上帝与其造物之关系的理解的产物。恩典与自然的区分在培根看来并不意味着一种信仰与理智的二分法，倒是在恩典领域如同在自然领域那样，人被召以一种与给定的实在相符合、顺从于它的方式来应用他的理智。[《论知识的增长》,III,i;IX.i;《Valerius 的界限》,I;《大革新》,前言及全书结构]如在恩典领域里那样，在自然领域里，人也是被召参与活动的，但是在自然领域中，他的任务是重新获取和统治他犯下原罪时所失去的世界，这世界因上帝的恩赐而属于他。[Bacon:《新工具》,I.cxxix;II.lii]他必须占领世界，他必须服从这一命令，而为了服从这一命令，他必须从事自然科学的研究，其目的是扩大人类的王国，提高人统治自

论方面，培根的确赋予自然神学以某种负面的功能。培根在自然神学上遇到的困难可以这样表述：如果它以植根于自然的终极因行事，它就应当采用演绎的方法，可是若如是，则它的结论就必然已经包含在它的前提中了；但如果它不以终极因行事，并试图采用归纳的方法，它就无法跃升至上帝之高度，因为它不能超越它所选择的方法的局限性。这在很大的程度上使我们想起后期的休谟(D.Hume)在《自然宗教对话录》里所采取的立场。我倾向于认为培根，或许还有休谟，会同意刘易斯(H.D. Lewis)的观点："假如我们的论证试图将事实上仅为一个单一的洞见分裂成一系列步骤，而且还试图从纯粹是有限的因素和理智出发来得出有关无限的结论，它就失败了。"——《我们对上帝的经验》，41页]也使自然科学得以自由地解释自然，并使人通过顺从于自然而建立起人的王国。[Bacon:《新工具》I. cxxix]正是由于这个缘故，如海纳曼(F.Heinemann)所指出的那样，出现了作为"技术人"(homo faber)的现代人的概念。[F. Heinemann:《哲学新方法》，272页；也参见xiii页]



这既有好处，也包含着危险。比如，在神学中，恰恰是由于人在上帝的恩典盟约里被给予作为上帝的合作者的充分地位，人就不断受到诱惑，想僭夺恩典领域里的主要角色，想在恩典领域里行使只是在自然领域里恩典才赋予他的那种统治。的确，现代人将有关其创造性的无节制的感觉带到整个认知领域里去了，直到这么一个事实对他来说显得再明显不过，即借着他那积极的理智的力量，他只明白那些自己制作、塑造和控制的东西。这种情况后来证明不仅严重阻挠了科学神学的发展，也严重阻挠了自然科学的发展，因为它有这样的倾向，即把理智产生的人工制品强加在科学神学和自然科学两者头上，而在培根看来，这些人工制品在解读"上帝之书"方面如在解读"自然之书"方面那样，构成了最严重的障碍。这些人工制品在我们这个时代再一次成为要求真正的客观性的经验主义者的抨击

觉以保持对真理的信仰,对那整个的真理的信仰,除此之外,别无其他,科学既不能肇始,也不能延续。"[J.Macmurray:《现代世界里的自由》,33 页以下]

在这方面,培根再一次为我们提供了这种科学精神的突出榜样,特别是他对谬误的观念或头脑的偶像的抨击,而我们正是带着这些谬误观念和头脑偶像来解释自然和歪曲对它的理解的。当他埋怨说在那些障碍中,没有什么比形而上学的抽象概念和词语的奴役力量更加有害时,听起来他是多么的现代啊![Bacon:《新工具》,I.xxxviii et seq.,lxviii et seq.;《大革新》,全书结构;《Valerius 的界限》,17;《论知识的增长》,v.iv]要接近真理,我们的头脑就必须顺从地将形形色色的偶像清除掉,"所有这一切都得摒弃,以一种坚定而严肃的决心把它们撇在一边,要使悟性彻底地摆脱束缚,得到彻底的清洗,因为进入建基于科学之上的人类王国,与进入天国没有什么不同,而要进入天国,除了作为小孩,别无他法(nisisub persona infantis)。"[Bacon:《新工具》,I.lxvii。也参见《Valerius 的界限》,1:"在知识王国里与在上帝的天国里一样,没有人能够进去,除非他首先变成一个小孩。"以及《所思与所见之事》(《著作集》,第 3 卷,617 页)]

然而,这种具有支配性的客体性,如我们所称呼它的那样,在基督新教神学那里并非一帆风顺,一如它在罗马天主教神学那里不是一帆风顺的那样,因为这两种神学都发展了"积极的理智"这样的概念,以塑造它所领悟者,以行使对客体的决定性的控制。倘若运用到恩典的领域,这就是用造物主的荣耀来换取一个可堕落的受造之物的影像,就是如保罗所说的那样,把真理变成谎言。这就是使人自己成为认知所参照的尺度或中心点,使人类学或教会学成为终极关怀。

中世纪罗马天主教神学用了一种积极心智的概念，与此同时还用了一种消极心智的概念，或者如他们所喜欢称呼的那样，可能的心智的概念。它的任务，是使可能的心智把从感官那里接收到的东西作为对象变得可懂，因此，从视域或者心智借以与客体打交道的形象中，积极心智建构了其可懂的印象或幻象。这积极的心智就是头脑想像和塑造它所认识者的能力，亦即形成概念的能力，但是这又受到了消极运作的可能心智的仔细平衡。这实际上是用复杂的方式陈述：虽然我们的认识是我们心智的一种努力，但它也是这么一种活动，在其中，我们顺从地使自己与客体相一致。[尤其见 T.Aquinas:《神学大全》,la.q.5,a.2ad 2;q.79,a.3~5;q.84,a.

1~6;q.85,a.1ad4;《反异教大全》,1,56;ii,77。参见 H.Meyer:《圣托马斯·阿奎那的哲学》，英译本,326 页以下,1946。以及 V.Remer:《经院哲学大全》，第 5 卷,《心理》，Rome,1、2 页以下,1935]

在这个方面，我们不会不同意这样的观点，但困难的确会产生于隐含在它里边的这个观念：理智没有能力直接领悟特殊或具体的存在，而只能通过可懂的幻象这种媒介来做到这点，在其中，理智使形式从其物质表现方法中分离出来，以使自己领悟客体或具体存在物的性质。因此，头脑里的幻象处于理智与外在客体之间，因为只是在这些幻象中，思想才具有恰当的对象。这个事实给积极理智以一种比它看上去要强得多的统治地位，当积极理智与ratio(在抽象、比较和推论中)的推理能力一同运作时尤其是这样，因为虽然头脑无法控制外在客体，它在其可理解的

那种东西，其结果是，一种事物的传统就是该事物的实在；真理就是这种东西，它听从于在罗马天主教会的意识里形成和塑造起来那种传统。于是，一种学说的真理就是它在那积极传统的发展中所成为的那种东西，传统中的客体性因素就因之被制服，服从于教会心灵的某种巨大的主体性。因此，不妨提出这么一个论点：对于罗马天主教会来说，“客体性”实际上和在实践上意味着服从于它自己的意愿。真理借以运作的最终标准，是对它自己的自我意识的吁求，这种自我意识它不加批判地与基督的心灵等同起来。真理是主体性，是社团性的主体性——这就是我们可以称作社团形态的积极理智的概念那种东西，即与教会富于生气和创造性的主体性结合在一起的积极理智（intellectus agens）。按照培根，上帝是一切人类的积极的理智，而按照上述思路，则似乎罗马天主教会是一切神学真理的积极的理智！这一个事实是毋庸置疑的，即在中世纪，当罗马天主教会利用从柏拉图和亚里士多德哲学那里继承过来的思维形式时，它做出巨大努力，企图强使自己的所有思想服从于启示在耶稣基督里的客观实在的本质，这样做，它就给整个中世纪烙上了基督教的印记。但这个事实也是毋庸置疑的，即罗马天主教会思想的内容，在比它所意识到的大得多的程度上屈从于从古希腊和罗马那里继承过来的思维形式；由于把这些思维形式奉为准绳，它几乎使自己无法突破这些思维形式，按照基督教信仰的使徒源头和根基来对自己的心灵加以根本的批判性检验。可是这恰恰是罗马天主教会里面正在发生着的事。

然而，在基督新教里，积极理智以其个人主义的形态以及自主的、自我立法的理性这样的观念得到了前所未有的发展。如上

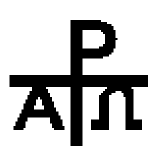


所述,在宗教改革运动本身,对上帝之道和上帝之真理的具体客观性的强调是很不一样的,上帝之道和上帝之真理在耶稣基督里被赋予其不可更改的形式,它永远等同于它自身,不会同我们涉及它的传统和对它的系统阐述混为一谈。它的客观性是上帝本身这至上客体的客观性,因为上帝在教会中以上帝之道把自己给了我们,要求我们顺从地和懊悔地与在耶稣基督中的他保持一致。与这一情形相对应的,是一种实证的神学和实证的教会,恰恰由于其忠实于上帝之道和上帝之真理的实证客观的本质,忠实于与这种本质相关联的教会,宗教改革者才奋而反抗寓居于教义概念里的虚假的客观性,而这些虚假的客观性又产生

于历史上教会不断发展着的意识。实证神学对客观性的强调本身就意味着超脱或摆脱建基于传统制度或僵化思维架构里的外在权威的桎梏,如果这些传统制度或思维架构来自基督教信仰以外的源头,就更是如此。

可是,如此这般,宗教改革运动与自己的趋向相违,为另一种统治性观念的产生提供了媒介,这种观念直接产生于中世纪像克莱尔弗的伯尔纳(Bernard of Clairvaux)一类的神秘主义者和禁欲主义者所倡导的敬虔主义和属灵个人主义,但也产生于诺克斯(R.A.Knox)所谓的“中世纪地下世界”,[R.A.Knox:《神灵感应》,71页以下,1950]也就是这种观念,即信仰的核心和泉源在宗教的主体里,在灵魂的纵深处,在宗教的直观性和对特别启示的信念中。在这丰腴的异端思想和中世纪神灵感应论混乱的背后,是

从古代流传下来的那种精神和物质对立的观念，这种观念不断激发人抵制对圣灵加以制度化和理性化的一切做法，不断通过与神性的亲密无间的内在交融来激发宗教激奋和狂热。宗教改革运动刚刚才兴起，更为极端的因素冲破罗马天主教专制主义的禁锢，自发地爆发于欧洲各地，在重洗礼派运动(Anabaptist movements)中尤其如此，但中世纪唯灵论里的更为节制的成分，因其承续了对宗教自我意识、内在信仰和灵魂激情的奥古斯丁式的强调，而直接进人宗教改革运动的核心。这主观的一面在路德派改革运动中比在加尔文派改革运动中更为明显，在欧洲各地又受到了人文主义和个人主义的文艺复兴的扶掖。



只是在宗教改革运动的古典形态开始硬化起来、激起抵制时，或者说当其古典表现开始受到侵蚀时，这另外一种观念究竟取得了多大的进展才变得明显起来。当这么一种情形，即让每个人都能以自己的方式理解基督教的那种宗教的内倾性和直觉性，确实在历史的视域里出现时，它在一片广大的区域内被认为是宗教改革运动的精髓。这种转变可以用“为了我”这种表达法所经验的变化来说明。基督之爱我及他之“为了我”而给出他自己，在宗教改革运动神学中意味着对基督教里的拯救这一实在的决定性强调。于是，仅依基督称义，仅依恩典称义，意味着敬拜着上帝的教会的注意力、虔诚的信徒的注意力被转移到其他方向，被转向基督、被转向他为了他们而做的客观决定。可是不久，对“为了我”的着重变成了对“我”的着重，因为这时，注意力不只是集中在基督身上、不只是集中在上帝的荣耀上，而是指向了自我，指向了自我的内在体验、或理解、或对拯救的僭取。于是，仅因信称义意味着对“使信仰称义”的强调，或对基督之“接受”的

强调，而非对基督的强调。在此，"为了我"肯定牵涉到一种两极关系，可是与其说着重点逐渐落在这种关系的客观极上，倒不如说逐渐落到其主观极上了。这正是新基督新教（Neoprotestantism）的实质，新基督新教首先在敬虔主义里，然后又在19世纪的主观唯心主义里得到了典型的表现。

我们不应继续沉迷在这种情形演进的故事中，而应看一看它两个主要的发展阶段。第一个阶段是笛卡儿二元论对基督新教的巨大冲击——这是一种来自罗马天主教哲学方面的影响，但它只是在基督新教里那些断言恩典与自然、造物主与受造之物有着截然区分的人当中，才造成了最强烈的冲击。一旦这种区

分被歪曲成某种二元论，它就容易生出自然神论，而自然神论又会引发精神与物质的古老对立，唯灵论挣脱束缚，猖獗起来，却发现自己面临着对自然作实证主义和机械论解释的威胁。[在自然神论兴起的背后，也有这么一种观念，即完美的受造之物是这么一种东西，它在受造之后还能独自运作下去——参见 T.Aquinas:《神学大全》,1q.104,a.1.2] 当这些思想运动正在进行之中，发生了由康德肇始的"哥白尼式的革命"，这使我们的讨论进入基督新教发展中的第二个重要阶段。在这个阶段中，典范性规则与自己替自己立法的自我等同起来，圣灵与理性的自我意识或人类精神的内倾性等同起来，教会所宣教并赖以生存的神圣的道，竟成了它在自己主观性的纵深处所听到的道。[参见 E.Troeltsch:《历史主义及其克服》,109 页;F.Flückiger:《施莱尔马赫的哲学与神学》,128 页以下,1947;以及 K.Barth:《教会教义学》,12,606 页以下]

新基督新教的"上帝"是这么一个上帝,他与宗教主体及其精神潜力相关联;是这么一个上帝,他满足"现代人"(就是这么一个造物,他自以为是到令人可怕的程度,他把自己强加在一切事物头上)的需要,回答"现代人"的问题。[见 K.Barth:《上帝、恩典与福音》,载 S.J.T.Occasional Paper,1959(8),62 页]关于他的真理,在宗教主体自身内部就可以认识到,因此神学要做的事就是检视宗教意识的结构,特别是——随着19世纪逐渐消逝,这种侧重也不断加强——在宗教意识的历史和宇宙表现之中。是在这样的背景下,基督教在19世纪末期和20世纪初期受到了极其彻底的历史学—心理学检视。这就意味着,基督教本质上是一个过程,而宗教改革运动只被看做这一过程中的一个阶段。在其中,人类精神里的宗教实质挣脱了外在权威统摄下的童年的束缚,内在宗教经验的主导地位得到伸张,得到伸张的当然还有人类精神的这种权利,即不断为自己创造新的形式,借着这些形式,它得以在"现代文化"中表现自己。

在这种情况下,很显然,一个不可避免的局面是,基督教就是在其起源上也会被解释成人类精神的产物,于是,从施特劳斯(Strauss)到布尔特曼的神学家坚持了这样的议题,即与其将福音归诸耶稣基督,倒不如将它归诸早期教会那些富有创造性的教士。因此,假如我们要忠实于以其自己的方式激发了基督教所产生的耶稣,我们就应当为了我们自己的时代而创造新的基督教形式。这整个观念由于这些因素而得到极大加强,即进化观之被运用于解释宗教精神的发展,以及源于狄尔泰(Dilthey)的这种现代的新历史观:历史是人创造的,人要对历史负责。[阐述这点的著作,见 F.Gogarten:《非神话化与历史》,21 页以下、25 页以下,1955]于是基督

信仰的历史真实性只是这么一种东西，即人能够替自己想像出来的东西，人能够为自己使之成为真实的东西，人能够通过自己的决定而对其负责的东西。基督教真理是这种东西，它在人以自己的存在决定所创造的历史中并通过这种历史而成为真理，并继续成为真理。这就是人所能承认的惟一真理，这就是说，顺从于他的积极理智的创造力的任何东西。

我们一般假定，这种积极理智在新基督新教扮演了一种个人主义的角色，这与它在罗马天主教会所做团体性决定中所扮演的团体性角色形成了对照。如果我们把现代存在主义当做解释新基督新教的指南，这肯定是符合事实的。可是当我们检视

19世纪和20世纪前25年的历史时，我们看到的，却是一幅不同的图画。尽管新基督新教的表现方式是丰富多样的，它实际上使自己显得像一个发展着的过程，展示着自己的内在精神性，有着自己的持续不断和富有生机的传统形式，而这点与罗马天主教会的情形是非常相似的。在这里，圣灵也被想像为这种发展过程的终极作者，因为是他在宗教社团历史性的自我意识的深处行动，神学的任务就是要对产生于这种意识的洞见做出解释，使之系统化。比如，在施莱尔马赫的后期著作中，关于圣灵的社团性传统就是以这种方式来加以把握的，这就是使他非常接近19世纪天主教的立场，如我们在纽曼(J.H.Newman)或莫勒(J.A.Moehler)，甚或舍本(M.Scheeben)的著作中所看到的那样。

当然，我们已勾勒出的发展线索不能说就是整个基督新教的一幅真实的图画。它只给了我们这幅图画的一个方面，但基督新教的每个分支都与这个方面相似。另一方面，这种情况又肯定是真实的：基督新教在其内部自始至终都保持了这么一个主要成分，即它乐意将其一切传统都置于从《圣经》中倾听到的上帝之道的批评之下这样一个直接产生于宗教改革运动之中的因素。既然《圣经》成了真理的惟一标准，那么很自然，它就会在听从耶稣基督中的客观启示的前提下，重新形成自己的判断，重新思考自己的神学。这一点，而非其他什么东西，是基督新教传统的主线，也正是这个方面现在正在福音派教会(Evangelical churches)里向各个方面猛力推进。在这里，宗教改革运动在这么一种认识中再一次以比从前更强烈的方式重申了自己的立场，这种认识是，惟一真实的客观性是那神圣客体的客观性，这神圣客体就是那在其道中将自己交给我们的上帝本身，他呼吁我们把我们的一切传统，把我们借着自己的文化将我们自己强加在基督教信仰头上的一切企图，统统置于对耶稣基督中他的自我启示的顺从之下。正是在上帝里面，我们与上帝之道和上帝之真理的超验的客观性相遇了，这客观性拒绝接受我们的主体性的控制，或拒绝接受我们积极理智的控制，无论它采取的是个人的形式还是社团的形式。

因此，虽然基督新教过去300年的历史，是客观的上帝之道与自主理智的支配性僭夺之间的伟大斗争史，这种历史也是神学逐渐被逐回自己本来的对象那里去的故事。宗教改革运动通过其某些基本学说为经验科学作出了贡献，而经验科学反过来又帮助神学将其思维从其自身引开，引到其本来对象那里去，使

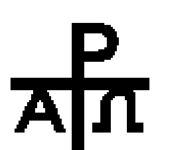
其重新学习真正的客观性这一科目。在这个事件中，一种忠于其对象的神学能够向其他科学表明客观性的真正意义，这恰恰是因为在神学的科学中，我们首先是在与这么一个客体打交道，他作为我们的主而与我们相遇，他不会屈从于我们的主观性的种种形式，但他也只有在超越我们、君临我们中才能为我们所认识。正是神学知识对至上真理的纯然支配性和客观性的谦卑和顺从，能够帮助启发探索客观真理的每一场斗争和探求科学知识的每一个企图。对客观性的全然的尊重，是科学活动的必要条件。

四、人类主体在认识中的地位

对客体的认识就是由主体所进行的认识，这是不言自明的，因为主体在认识中从来就有其逻辑的地位。然而，如上所述，在宗教改革运动期间发生在神学里的巨大变化，包括给在其生命和认识中的人以充分地位，这种地位应符合其作为与上帝相对的人类主体这样的身份，而上帝被认为通过他的道亲自与人谈话，并呼吁人积极地服从他。只要我们把人类认识者仅仅当做逻辑主体来考虑，我们便预设认识的客体完全是确定的，便在认识者与客体之间设置了某种非时间性的必然联系，因为认识者的

活动根本就不进入其认识的内容。可是当我们把认识客体思考为那活泼的上帝，他通过启示与和解而与人进行充满生机的交流和心心相印的交融，那么人类主体在认识上帝方面的地位便不能再被排斥在这种认识的充分内容之外。我们认识上帝的活动，是我们关于上帝的知识的一部分——将这个事实包括在宗教改革运动的神恩教义中这一做法产生了巨大的反响。

我们已经看到，现代人——尤其是基督教里的现代人，在争夺主体之新地位上的动作并不慢。在人的自主性这一文艺复兴观念的帮助下，现代人又发展出积极理智这个支配性概念，这不仅在神学中，而且在哲学和科学中都产生了诸多不幸的后果。我们也已看到，一种过分的主观性不仅受到了宗教改革运动神学的猛烈抨击，而且受到了经验科学和哲学的猛烈抨击。但现在我们必须在这些情形中仔细辨识作为积极认知者的主体的恰当地位。在神学中如此，在经验科学中同样如此。



我们谈论上帝无法不考虑这个事实，即是我们—人类—在认识他。因此，这里有一种拟人成分(anthropomorphic element)，对于它，我们无法视而不见，但假如我们真要进行认识活动，我们也离不开它，因为这适应于人类的一切认知活动。但我们在此所关注的，是一个更为深刻的事实，它在宗教改革运动时期受到了相当多的注意，尤其在加尔文的影响之下。加尔文教导说，上帝是这样把自己启示给人的，即人认识他，用不着超出自己人性的范围；虽然人所做的关于上帝的陈述里总有某种不恰当、不合适的成分，人的认识并不因这个缘故便是虚假谬误。[这似乎回应着

[A.Eddington:《物理科学的哲学》,189页。也参见 von Weizsäcker 在《物理学的世界观》中的篇幅颇长的讨论,特别是第4章]要说明这点,我们只需读一读《纯粹理性批判》第二版著名的前言就足够了。在此,康德提出了他的革命性纲领。“迄今一直有这样的假定:我们的一切知识都必须与对象相符合。可是基于这一假定,我们通过先验地确立某种与对象相关的东西,通过概念来延展有关对象的知识的一切企图都失败了。因此,我们应当冒险试一试用形而上学的方法能否取得更大的成功。”我们不能讨论他为这场“哥白尼式革命”而提出的论点,但可以注意他对培根以降一个半世纪经验科学发展的方式所做的思考。他指出,科学家“认识到理性只对这么一

种事物有洞察力,这种事物是理性按自己的规划产生的;理性不应让自己受自然的摆布,而它自己应当指出如何与基于不变规律之判断原则打交道,迫使自然回答理性自己确定的问题”。他进一步说,虽然我们必须接近自然以得到它的教诲,我们“不应以老师说什么就听什么的小学生的身份来这样做,而应以一个被委任的法官的身份来这么做,这个法官强迫证人回答他自己构想出来的问题”。在此,我们立即想起了培根的积极的探索(activa inquisitio),以及他所强调有关理性的有计划的活动。可是康德认为,而培根却不认为,由此获得的知识是由提问的强迫性质和目的决定的,并得出(培根因拒斥一切“预期”而不能得出)这样的结论,即就对象是已知的而言,它必须符合那些能使之被确立为可知实在的成为先验性因素。因此,我们并不知道作

为某种物自身的对象，而只知道与认识对象这种活动中的理性的力量相一致的对象。

在此，至关重要的是物自体这一著名的概念。如康德认为的那样，科学的整个观念都取决于这一概念。科学在什么也没有被给定的情况下无法运作，因为我们不能从无中生出知识来。离开了某些对象方而存在的使其能被作用的确定条件，科学就无法进行任何实验。另一方面，科学也并不产生于这种地方，在那里，对象是完全透明的，可直接被认识。恰恰是由于对象是不透明的、隐蔽的，我们才不得不求助于强迫性问题和实验性探究，以从中获取知识。因此，虽然康德试图明确表达整个科学赖以成立的客观性，他也试图恰当地对待理性在费力谋取自然界客观知识的过程中的自发性及创发性活动。与此同时，他维持了作为自在之物的对象和作为真正的外在显现的对象或就我们所知的对象之间的区别，这强烈地提醒科学记住人类理性的局限性。因而，就康德宣称科学认识必须按照使理性经验成为可能的我们的意识的先在结构来加以评估而言，就他认为科学认识的结果与我们为了盘问自然而使用的强迫性手段相关而言，我们并非想不同意他的观点。



然而，我们坚决不同意康德的地方，是他企图将只有当我们迫使自然在我们强加给它的界限之内，并按我们在强迫性的提问中强加给它的细则行事时，它才将自己的秘密披露给我们这一事实转换成某种一般原理。在其中，对象那符合认识主体的头脑被归结为我们的认识能力或我们的人性。[相似的，一种神学的伦理被迫不同意康德把范畴规则等同于自我立法的自我的意志，等同于其通过扩大到最大限度而被转换成的一种一般陈述，因为这将把上帝的意志等同于人所谓的"高级

本质"]正是由于康德没有这么做,将物自体质疑为一种神话性投射的诱惑才如此强烈,以至当它受到质疑或否认时,"积极理性"的观念便得到急剧发展。

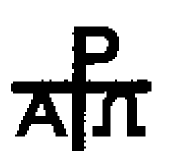
在此，我们必须对欧洲思想发展过程中的另一个要素加以考虑。我们可以把加尔文于1541年写成的《日内瓦教义问答》的头两个问和答作为出发点。"什么是人生的主要目的？——认识上帝。——为什么这么说呢？——因为他创造了我们，他置我们于世界,在我们里面得到荣耀。确实如此,他作为其开端的我们的生命,应当奉献给他的荣耀。"荣耀上帝,这表达了宗教改革运动神学和崇拜的至上目标。可是由于上帝意想在我们里面得

到荣耀,人便与上帝的荣耀紧捆在一起了,因而也得以分享那荣耀。因此,上帝转而向着人意味着,上帝意想以这么一种方式被荣耀，即人作为上帝恩典的接收者也能以其自己的方式获得荣耀，在荣耀上帝和享永福于上帝这一主要目的的实现中获得荣耀。[参见K.Barth:《教会的信仰》,按加尔文教义问答对使徒信经所做的评论,25页以下;以及《教会教义学》,III.2,41页以下]

这里一点也没有人荣耀人的意思，但给人的知识和生命的那种中心位置很容易被这样曲解。就是当培根说人类知识的功能是"进一步扩张人之力量和人之伟大"[Bacon:《新工具》I.cxvi]时，他也几近于这种曲解。无论如何,假如培根认为探索自然科学是人对上帝的义务的一部分是对的，那对人及其力量做科学的研究就更有必要了。然而,使这一点遭到曲解的,是文艺复兴时期

的人文主义。这种曲解达到了这种程度，以至可以说“对人类的正当研究就是人。”

这就是启蒙运动(Enlightenment)的根源性观念，是康德思想的根源性观念。康德比大多数人在更大的程度上将源于宗教改革运动，例如对人在上帝之至大至伟面前的渺小、范畴规则、自然规律或秩序的概念、人类理性的局限之类观念的大力强调，与源于文艺复兴之自发性、自由、理性自主之类观念的对人之权利和力量的坚持结合起来了。这有助于给他的思想以一种其他思想家所不具有的力度和批判深度。可是一旦他的对象和知识相一致的观念从他自己无情的自我批判割离开来，并移植到使人荣耀之事情上，现代性所特有的那种独特的人类中心观便开始迅速推进起来了。在康德的贡献中最不幸的因素，也许是构成知性[这种僵化因素与牛顿力学十分对应，有助于解释科学认识论在相对论和量子理论出现之前为什么一直停滞不前。另一方面，我们不应忘记，如爱因斯坦所提醒我们的那样(《晚年琐谈》,61 页)，概念的僵硬如游戏规则那样，使知识的获得成为可能，即使我们应当同意这种看法，即康德意义上的最终范畴是不存在的]之结构的范畴(实质、因果性等等)的僵化不变的性质。康德不是将范畴看做与我们的经验相关联的限定，而是视为经验的条件或前提，独立了经验，因而根本不可能受到经验的批判和修正。在自然科学领域里，这意味着与这一僵化的结构相关联的认识模式是惟一可能的模式，因而假定尚未被认识的事物只能根据一个与其相一致的模型才能被认识。换句话说，它为那种直到目前仍然支配着科学的世界观打下了基础，即宇宙的每部分像传统物理学和力学的情形那样，一定同样是可观察、可客体化的，同样经得起相同的强制性实验的检验，经得起产生于对确定客体



的思考的那些逻辑形式的检验。可是，由于预先的决定，由于预先限制了能够接受的那种结果，这样的思维方式使科学的进展极难超越某些特定的界限，因为只有通过科学意识的整个结构中的根本变化，科学的进展才可能超越那些界限。[假如知性的结构或者我们思维的架构涉及永久性形式，那么我们即使根本不求助于经验观察的探究，也能通过检视这些形式来获得有关自然的知识。只有随着我们思维结构或架构中的某种变化，获得新知识才是可能的]当然，这恰恰是通过爱因斯坦(Einstein)、玻恩(Bohr)及其他人的工作所终究不得不发生的事，以使我们这个时代的伟大进展(尤其在物理学领域)得以发生。

可是，在哲学和神学领域，康德式的思维方式意味着人类理性的内在结构在根本上适合终极实在之性质，并与它相似，于是极度的唯心主义便在主观意识的基础上，在积极理性的指导下建立了起来。但是如我们所知，这整个发展过程最终仅仅表现为人类学的一种提升了的形式。这就是新基督新教的大收场，因为从人出发的整套方法往客体的性质里输入的主观性因素如此强烈，以至于不可能区分什么是客观的真实的东西和什么是主观经验状态。

在现代科学和神学里，这么一种情形有了什么样的结果呢？

(1)对知识的主观性的位置进行了至关重要的重估。当然，自16世纪末叶以来，在现代科学的整个历史中对主观性进行了持之以恒的批判，并且如我们所知，还坚持了客观性的首要性。

科学思维在其对严格的不偏不倚和超然态度的关注中涉及从主观因素中做方法论的抽象。然而，当狄尔泰把这种严格的科学方法应用到数学和物理学以外的领域如历史中时，根本就不存在不偏不倚的科学(voraussetzungslose Wissenschaft)，这一点很快就变得昭然若揭了，尽管方法论意义上的不偏不倚性仍然保留了自己的位置。真正的大变化是在我们这个时代通过相对论和量子力学的理论而发生的，这时，人人都清楚地意识到，古典科学的发展已经达到了在整个科学意识的结构中非发生相当大的变化不可的程度。爱因斯坦在提出相对论以前对牛顿和康德式的空间和时间概念冥思苦想了整整20年，[见波拉尼(M.Polanyi)对这点所作的富于启发性的讨论，《个人的知识》，9页以下、109、144以下]而通过麦克斯韦(Maxwell)和卢瑟福(Rutherford)的工作而在核物理学上取得的进展，迫使玻恩(Bohr)一类的物理学家去改变深植于古典物理学和力学中的整个知识结构。[见Bohr：《原子理论与自然的描述》，1934]这些变化揭示了近代科学在比它自己所意识到的大得多的程度上不加批判地运用了一种理智的主观结构，这不可避免地限制了科学的观察和发现范围。所有这一切意味着，要取得认识史上真正的进展，就要有头脑的根本改变、就要有基本概念的含义的深刻改变。这些事实在知识的各个不同领域仍然在产生地震般的效应。

现代思想这种重大批判的重新取向的一个有趣情形，是导致对主观性和客观性的双重批判。人类知识始于理性与对象性质的相一致这一认识，被重新建立在一个宽广得多、有些方面而还深刻得多的基础之上，因为理性的根本模式、意识的基本状态，甚至主要的科学概念都处在不断发展的过程之中，需要不断修

世界观》,102 页以下]

换句话说,就我们的科学命题在性质上是分层次的,并且就我们帮助产生的而言,它们不仅是关于自然本身的陈述,也是关于我们能够做什么的陈述。[这个问题埃丁顿表述得相当直截了当(上引书,108 页以下):“我们用实验究竟能发现多少东西?究竟能制造多少东西?”]因此,科学规律不仅是实在本身的表达,也是我们的认知模式的表达。整个主客关系实际上是这样的:我们无法完全区分事物本身和我们认识和言说它们的方式。数学公式真正符合自然的内在秩序。数字或至少某种与它相对应的东西似乎深植于自然之中。[这个观点被 J.Jeans 推到极端。他认为数字深嵌在自然之中,因为它是一个至纯的数学家创造的。在另一个极端是这么一种观点:仅仅是我们自己把数字注入到自然之中。如果说第一个极端依赖于自然数学和上帝数学之间的某种无歧义的关系,那么后者并没有认真看待这么一个事实,即科学理论与自然的合理结构之间存在着某种真正配合的关系]因此,不仅自然经得起理性探究的检验,而且产生于自然的数学公式只能以这么一种形式出现,即既表达客体的性质,也表达它被认识的模式。由于我们只能在对自然的实验性观察的架构内和在我们思维的可能性和必然性内行事才能获得这些公式,我们就不能把这样的公式投射到自然之中,就好像它们客观地内在于自然的实际法则似的。相反,它们应被理解为反映和指涉自然中实体结构的头脑建构。就此而言,它们与那些结构既相似又不相似。假如不直接将我们的主观特征投射到自然本身之中,它们就不可能与那些结构相混淆。可是由于我们只能通过这些头脑建构才能获得关于自然的知识,我们又必须承认,它们是不能从这种知识的内容中清除出去的。

当然,这种情形首先适合核物理学。如魏泽克所阐明的那

样，我们所具有的关于自然的知识明白无误地进人其中。[Von Weizsäcker:《物理学的世界观》,100 页以下。在同一段话中他又说:"量子力学与古典物理学的明显区别使得它不同时把其命题被认知的方式表述出来就无法阐明其命题。"]他把现代物理学的观念与古典物理学的观念作了对比，宣称：

在这里，被客观地决定的东西不再是一个存在，而是行动与感知之间的予和取。只有当对象是一个主体的可能的对象时，我们才能言说它们。这句话也几乎是一个自明之理，因为我们把知识界定为一个主体所具有的关于一个客

体的知识。但是我们不能预期，从纯逻辑的角度来看，我们陈述的形式将不再允许我们对这一事实置若罔闻，即在两种情况下，它们都是由一个主体来宣言的。[《物理学的世界观》,200 页]

物理学家在科学认识活动中将客观事物与主观因素相联系时，有时走得如此之远的原因，在于他们意识到，渗入现代科学亦即它对经验世界的建构中的那强大的意志因素。[同上,123 页]"每一个实验都是一种我们强加于自然的暴力行动。自然应当对这种暴力做出反应，这种反应的法则可以用公式来表达。"[同上,57 页。另参 195 页以下]于是实验科学可以描述为人与自然之间的一种被规划和指导的予与取，其目的在于获取知识和力量。不能说

实验科学关注于纯粹客观的状态或仅仅关注于实在本身。[参见E.Schrödinger:《论客观化的原则》,载《心与物》,36页以下]用海森堡(Heiseinberg)的话来说,"自然科学不单纯是描述和解释自然,它是自然与我们自己之间的相互作用的一部分,它描述暴露在我们的探究方式面前的自然。"[W.Heiseinberg:《物理学与哲学》,80页;另参见58页]然而,这不应当被误解为在科学认识活动中,我们将主观因素强加在自然世界之上,或者我们无法得到关于事物的本体论结构的任何知识。如海森堡本人就哥本哈根学派对量子理论的解释所坚持的那样:

> 不应把观察者的引入误解为某种主观特征可以被带进对自然的描述。相反,观察者只具有这样的功能,即登记被选定的东西,如空间与时间中的过程,至于观察者是一个装置还是一个人,这并不要紧;可是在这里,登记,亦即从"可能的"东西到"实际的"东西的过渡,是绝对必要的,不能从量子理论的阐释中省略掉。[《物理学与哲学》,137页以下;也参见E.Schrödinger:《论客观化的原则》,50页]

又如德布罗意(Broglie)所说:

> 科学家越来越清楚地认识到自然界存在着一种秩序,一种和谐,它们至少部分地能为我们的理智所接近;他们全力以赴,每天都发现更多有关自然界以及那种和谐程度更多的东西。于是就诞生了我们常常称做"纯科学"的东西,即我们的头脑的这种活动,它把独立于所有功利性追求,而以

自然现象的知识、在这些现象之间确立合乎理性的联系，当做自己的目标。[L.de Broglie:《物理学与微观物理学》,206 页]

但我们在科学中所做的事，是通过把我们与自然的关系减约成精确的定形来探究事物的本体论的和客观的秩序，因为这样做，我们能够得到一个与实在相对应的理论体系，借着它，内在于实在中的事物间的系统联系就会显露出来，被我们所认知。

能不能把我们对主客关系的理解的这种变化运用到神学知识上去呢？宗教改革运动教导我们，我们无法在上帝的孤立中认识他，而在他与人的团契亦即主体与客体的双向关系中才能认

识他；可是宗教改革运动同时也极大地突显了拣选教义，它断言我们不能以作用于上帝，而应以被上帝作用来认识他和崇拜他。我们有关自然的知识可以通过暴力来获取，也就是说作用于自然，迫使它对我们的规定和实验做出反应，从而把自己显示出来。可是这样做，我们恰恰无法认识上帝，不能认识上帝——我们不能强迫上帝；我们不应做他的实验，不能按照我们自己的意愿来检验他。相反，是我们在他面前受到质问，是我们被他的恩典所作用。但他是这样作用于我们的，即他不否定我们的主体性，而是假定我们有这种主体性，并实现这种主体性。我们万万不能带着自己的观念把我们自己强加在他身上，但我们作为合乎理性的主体在与上帝的团契中被解放和升举起来，并在这团契中被上帝召唤做出有意志的决定和有意志地行动，这样，对他

的认识便从与他的一致中，在他把自己启示给我们和赞同我们中涌现出来、增长起来。[参见P.Tillich:《系统神学》,I,105页:"认识是一种形式的融合。在每一认识行动中,认识者和认识对象被融合在一起;主体与客体之间的鸿沟被克服了。主体'抓住'客体,使它适应自己,同时也调整自己以适应客体。但认识之融合很特殊,是通过分离而实现的融合。分离是认知性融合的条件。"尽管这一陈述就认识的某些领域来讲十分出色,但它没有给神学认识中的那区别性要素留出余地,这区别性要素是这么一个首要的事实:客体作用于我们,而我们则对它做出反应,而不是作用于它或使它适应我们自己。另一方面,当蒂利希想正确对待上帝的"不可接近性"时,他坚持,从根本上讲,"上帝永远也不能成为人的认识和行动的对象"(191、301页等处)。然而,这却付出了使信仰成为非概念的这种代价,必然会忽略这个事实,即上帝已经在耶稣基督中使自己适应我们,为我们把自己客体化了]

在这里，我们认识上帝这一事实的确渗入到那一认识的内涵之中，因而人类主体和神圣客体之间便有了一种真正的相互作用。这么说的理由在于这么一个事实:上帝作为道来到我们这里,作用于我们,是以道成肉身和以我们能够接近的方式这样做的，并通过启示与复和来支持和认可主体—客体关系中的我们这方面。于是,我们的神学阐述从中产生了,并且只能采取这么一种形式，它既表达客体的性质，也表达我们认识该性质的模式。正如经验科学的命题不仅如世界把自己揭示给我们那样反映自然的结构,而且反映我们认识世界的方式,在做出必要改动的情况下神学命题也不仅如上帝把自己显启给我们那样反映上帝之道的性质，而且也反映我们通过道成肉身与复和来认识他的方式。然而，自始至终，我们都是通过对针对我们的圣言(Word)做出反应中、在服从神恩对我们的作用中、在一种须做出与神圣拣选相关联的决定的生命中，来从事神学活动的。于是,在经验科学中,我们关注于这种陈述,它们由人类主体在一

为质料性内容,后者就其最深邃的要素来讲,除了用间接的方法,是无法传达的]换句话说，如果我们要不完全破坏主体与认识所包含的客体的那种关系,蒂利希(P.Tillich)称作"认知距离"那种东西的地位便极其重要，悔悟性的自我批评的地位也就极其重要。[参 von Weizsäcker 有趣的话:"我认为，现代人头脑中主体与客体之间存在着的那种距离，是从基督教对现世所保持的距离那里直接继承过来的。"《自然史》,英译本,172 页,1951]这样,我们的神学陈述的性质问题就得在后面的章节里来论述了。

现在我们得讨论一下现代科学和神学的发展中出现的另一个重要因素。

(2)我们对"自然"的态度一直都在得到一种关键的修正。在本文讨论的早些时候我们说过,16世纪经验科学肇始时期有过对以自然充满了终极因而用自然取代上帝之做法的强烈抗议。这导致了一种更为谦卑的自然观，但也有助于自然摆脱某种理性神学的控制。然而,一旦发生了这种情形,并且通过在方法论上排除神学问题而开始按自然的本来面目探究自然，对于许多人来说,自然又占据了他们的全部注意力,于是出现了向培根抗议过的用自然取代上帝的态度的倒退。这种情形不只一种表现方式。斯宾诺莎(Spinoza)的思想中有过向自然的上帝的倒退。无限的概念与牛顿的空间与时间这样的理论观念径直回到自然之中,但总的说来,这种变化只是间接发生的。在理论上,无限或绝对的概念被悬置或颠倒,但在实践上,科学探究在越过已知事实而认识其他事实上找不到休息之地，于是只好姑且满足于一种无限的倒退。这种情形在这么一种观念上有极大的影响:在经验科学中发展起来的，有着积极结果的认识模式可以无止境地伸



延下去，也就是这么一种看法，即用自然科学的方法可以认识整个宇宙，除了能够为这些方法所实验地观察和发现的东西，便什么也不存在了。于是，现在心中栖居着科学人的自然占据了上帝的位置。当然，实证主义的自然观在唯心主义兴起时遭到了持久而顽强的抵制，但随着19世纪的消逝，一再变得显而易见的是，唯心主义与自然主义恐怕只是一枚钱币的两个面，其共同要素是人类理性，通过它，二者能够相互转换，而且事实上也的确常常相互转换了。

然而，在我们这个时代，整个形势已经发生了重大变化。但很早以前就有这种变化的清晰预兆，例如康德对无限性之观念

的批判，他提醒我们理性是有限度的，但只是在相对论提出，绝对空间和时间的观念被摧毁，观察的有限的可能性被揭示出来后，这种变化才有了明晰的标志。核物理学和量子理论的结果也许尤其能够使我们认识到这一点。如果关于自然的知识不可避免地与人类主体捆绑在一起，如果这知识是人的知识，那么它就是有穷、有限的，不仅因为人实际上是有穷、有限的，而且因为知识受到了这一事实的局限，即人之认识不可避免地是知识的一部分，因此，知识在根基上就受到了局限，它绝不可能超越这种状况而不完全终止下来。实验科学绝不可能超越它自己的出发点，或超越它自己有限的工具，从而从一个能超越一切拟人观的绝对点上达到对上帝的认识。换句话说，整个无限观或绝对观完蛋了，因为关于自然的知识越深刻，这一点就变得越明显，即人

不能而且永远不能通过经验科学来获得一种超越人自己与自然之间的相互作用的知识。

我们如此频繁地提及和引用的魏泽克的书在讲到这一点时有一段很感人的话,然后提了这些问题:

> 难道我们应满足了吗?世界什么意义也没有吗?难道只有这样的人——如果确实有这样的人——享有幸福:他永远都能回避意义这个问题,回避他运用自己的知识和力量的权利?难道经历了现时代之运动的其他人则可说一无所有,有的只是这个世界上久已存在的两样东西:苦难与罪行,以及那新添的第三样东西:无意义?

然后他又回答:

> 我不相信。然而我确然相信,我们必须首先看见那深渊,承受那空虚。但我相信这空虚的意思并不是目的,而是决断的要求。上帝是否不再与我们讲话?我们的替代物象征已经破灭,非因其是象征,而因其是替代物,但取代它的沉默却非常雄辩,因为它使我们正视自己的真实处境。实际上我们只需知道我们究竟想听到上帝的声音与否——并非在我们希望听到他的声音之处,而是在他真正与我们讲话之处。[《自然史》,178 页]

我们现在用相当不同的眼光如萨特(S.-P.Sartre)的眼光来看一看这同样的问题。萨特似乎拥护这样的信念,即我们必须放

弃所有关于无限的观念，选择世界终究是无意义的、是空虚的这一事实。只有做此选择后，我们才是故意地真实的——这至少还有点名堂，这至少应当是本真的。

神学对此作何评论？宗教改革运动会提醒我们注意神恩与自然的区分，注意这一事实，即自然（内容与形式二者）是从无中造出来的，只有通过考查它的偶然性，才可能认识作为一种偶然的实在的自然。但它的偶然性，甚至是它的空虚，不过是它对神恩的全然依赖的另一面，是它被无中生有地造出来的另一面。受造之物生生不息，不是靠它们自己，而是神恩，因此离开神恩，受造之物便濒临虚无或混沌。这并非意味着通过考查虚无，我们可

以接近上帝；而意味着，通过考查作为自然的自然（假如我们不以偷运"神性"到自然中来欺骗的话），我们只能发现自然及其局限，发现那虚无或沉寂。但如魏泽克所说，这正是我们应被置于我们的真实处境之中的地方，在这种真实处境中，我们必须知道自己究竟想听到上帝的声音与否。我们不能用问题来强迫他讲话；相反，他用这沉寂或虚无来强迫我们聆听他的声音。如《圣经》里面所说，他把我们关在虚无里，这样就可以对我们显示慈悲。换句话说，自然科学那无情追问的方式，借着它整个自然神学受到了质疑，自然科学那让自然出自其本性地自己为自己讲话的决心，应当被看做一种纯神学的伙伴。自然科学和科学的神学两者的操作都在方法论上排除了对方，因为就它们的性质而言，它们是南辕北辙的。而且，它们中的一个是在一种我们任意

设立的情景中运作的，在其中，我们把自然实在的一个方面圈出来，使之屈从于我们自己策划、我们自己控制的实验，面另一个则是在一种非按我们的意愿，而按上帝的意愿设立的情景中运作的，在其中，我们不是孤独地面对自然或我们自己，而是被引向彼岸，引向创造我们的主。因此，自然科学和科学神学是从相反的方向出发的，是以非常不同的前提操作的。在此，我们上文引用过的康德《纯粹理性批判》的前言里有一句话很相关："我们如果让诸科学相互侵犯对方的领土，就不会扩展它们，而是使它们大大减色。"但在这里也许更为相关的(至少在应用的形式上如此)，是现代量子力学里的互补观念。根据这种观念，两种相互排斥的认识方法被认为是相互补充的，同时没有相互结合的任何可能性，因为用不同的方法，我们在自己的知识的源头就已把有关客观自然的概念加以限定和区分了。因此，越是严格地探究自然科学和科学神学，它们之间的区别就越明显，但互补性也越强。[我们之所以有冲动要发现它们之间是否存在着(甚至间接地)某种逻辑关系或某种对应，是由于借着古典物理学和力学而形成的思维习惯的顽强。互补性牵涉到这么一种关系，它并非不那么真实，但却不能通过旧有的逻辑形式来想像]

在此意义上，有一点很明显，即自然神学对自然科学和科学神学两者可能都是最大的障碍。神学越是严格地按其至上对象的性质行事，就越是纯粹，这性质被显启为神恩——这就是为什么仅靠神恩称义，既会把自然善撇在一边，也把自然神学撇在一边的原因，因为这两者都属于自然人的生命。正如靠神恩称义不是对自然善的事实性否认，它也不是对自然神学的形而上学式否认，因为在两种情况下，它都不是对实际存在中的自然人的否

直接、直觉的领悟的东西。[“人越来越广泛地承认,一种有神论信仰的性情是提出推理性有神论论证的必要的先行条件。”G.MacGregor:《宗教哲学导论》,173页。也参见A.E.Taylor在《道德论者的信仰》一书中提出的论点:“自然神学只是在历史宗教的土壤和空气中才繁荣,离开这样的条件,它很快就堕落为自然主义。”第2卷,7页以下]但如果是这样,那我们就必须承认只是这样,不多也不少,这不仅有利于清晰而准确的思考,而且有利于科学神学与自然科学的真正对话,在其中,一方拒绝错待、糊弄另一方的证据,或者要求另一方拿出超出其认识架构的论证来。接着培根的话说,我们必须学会给信仰以属于信仰的东西,给自然以属于自然的东西。以这样的方式,我们就能发展出一种科学神学,它独

立自主,有其为已知的上帝性质所决定的独特范畴,发展其科学哲学和神学哲学,并以此为基点,与其他科学进行科学对话,与其他哲学进行哲学对话。

[有关本章的讨论,请见T.F.Torrance:《重建中的神学》,第4章,62~75页。]

第三章　科学活动的性质

在《科学历史和方法研究》一书的导言中，里奇(A.D. Ritchie)正确地提醒我们，并不存在单数的科学，而只有诸门科学。“诸门科学产生于某些特殊的人类关系，由特殊的人类实践和有关实践的思考组成。”[见《科学历史和方法研究》一书，1页]这句话含义丰富，它意味着，我们不可能知道现在一门科学是什么，除非我们明白它是如何成为它所是的；也意味着，假如我们不仔细检视我们已经做了的事情，不依靠过去奠定的基础，就不可能取得科学的进展。这就解释了为什么现代科学中意义最深远的进展是由那些对自己领域情况有深刻的历史把握的那些人取得的。但这也意味着，我们不能从实际的科学探究和科学发现的程序中抽取“科学”，无法把科学当做一种独立运作的方法。没有单独一种科学方法是普遍适用的；有的只是这么一些现实的方法，这些方法是由各科学在与其他特殊事物的相互关联中发展起来的，在这些方法中，各科学“已经解决了自己如何从有限的一套具体观察的角度出发来得出普遍结论的归纳问题”。[《科学历史与方法研究》，7页。参见J.Oman:《自然者与超自然者》，109页：“每一种实在都有自己的见证，这见证必然决定该实在自己的方法。这不可能事先就确立下来，那主要的要求是一个边做边学的开放头脑。”]因此，在一门特殊科学的研究中即使很成功，这也不意味着一个人有权在该科学的范围之外装出一副绝对正确的样子，因为在与某些特殊事物相关联中发展起来

的那些方法无法运用到其他一些特殊事物上去，虽然用类比的方法它们就如何在同这些事物相关联中发展合适的方法方面提供有价值的线索。

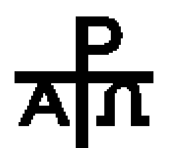
然而，所有这一切并不是说不存在一种在每一个学术和发现领域里都需遵循的科学行动和思维方式，这种行动与思维方式不多不少，正是我们试图以适合事物性质的方式来对待它们，以让它们按其本质自我揭示的方式来理解它们，并在假定它们的内在可理解性之基础上将我们那些对它们的思考减约为有序的形式时，我们的基本理性的严格延伸。这样一种科学活动由于忠实于实在之多种多样的特性而在本质上是开放的、灵活可变

的，因而是普遍适用的，但正因为如此，它也是表现在每种形式的“科学主义”里的单执狂式之僵化的对立面。后者显然是里奇放弃“以为物理学是惟一的科学，而所有其他学科不过是它的跟屁虫或者根本是非科学的这种常见错误”时心里所想的事。[A.D. Ritchie:《科学历史和方法研究》,5 页]然而，从某种重要的意义上来看，物理学起到了一种典范的作用，而且在其内在地发展起来的方法被证明是由其自身的学科性质所决定的意义上，仍然可以被当做纯科学的榜样，因为它有助于证明，基本理性若以适当的方式严格地延展到某些特定领域，会产生相当令人惊异的结果。但“适当”在这里只是一个操作词，因为纯科学只有在方法和内容完全吻合时才会产生结果。

我们以这样的方式看待科学活动时，不应对神学思想和自

然科学的发展，尤其在方法问题上相互影响这一事实大惊小怪，这不仅因为我们是在同一地球上我们的共同存在中平行并举地研究神学科学与自然科学，而且由于对它们的内涵的尊重在二者身上所产生的那种科学态度。这一切使我们非常有必要阐明我们对科学活动的理解，并清楚地区分神学作为一门自主的科学的特殊要求与其他科学如物理学、生物学、历史学的特殊要求。

一、一般科学与专门科学



在开始对科学知识的性质做更为充分的研究时，我们可以回忆一下人从前对一般科学与特殊科学所做的区分。这在不同的时候肯定有不同的含义。在近两千年的时间中支配科学观念的亚里士多德的著作中，科学是以统一性和多元性这两者为特点的。在这种统一性和多元性后面存在着一个自然世界，它要求我们对它的认识有一种相应的统一性，但在这个世界里却有不同类别的事物，它们有着个别的性质，提供不同题目，因而要求科学有适合它们的不同分支，每个分支都有其自身的范畴，在方法上都有其区别性特征。

这是一种明显而具有根本性的区分，我们对它只能承认，绝不能让它被遮掩。如果自然科学中没有基本的统一性，那么我们在其各个领域的知识越是深刻，越是专门化，我们的疑虑与困惑也越大。可是如果没有专门科学，我们这个世界就会极其单调乏味，只有一种统一的方法，自然与经验丰富的多样性就会被抹

杀，或者令人悲哀地不能得到正确的对待。对自然世界中"一与多"的欣赏，是我们从希腊科学那里继承过来的遗产。另一方面，应当注意，虽然亚里士多德的《工具论》一书中发展和建立了科学思维的形式方法，给我们以形式逻辑，但他并不认为这是一门专门的科学，而认为它只是描述了所有科学都必需的正确的思维、证据的检验以及证明论点的法则。于是亚里士多德虽然认为有适合专门知识领域的专门原理——他对生物学的强烈兴趣使他不至于被几何学、天文学和音乐里数字的重要性所麻痹——他还是承认存在着适合一切领域的共同原理，这样就把科学的统一性与逻辑联系了起来。

按照科林伍德（Collingwood），原始科学的多态性质(polymorphic)并非没有受到多神教(polytheism)的影响，但多神教的科学通过教父神学演变成一神教的科学，由关于上帝和创世的惟一性的教义而给自然科学以一套非常不同的基本假设。这就进一步确立了知识的统一性，但同时也通过上帝之自我分化活动的教义而发展了自然中存在着诸多领域这种观念。[R.G. Collingwood:《形而上学》,201页以下,213页以下,1940]另一方面，应当补充这么一点，即大体上是通过基督教传统，亚里士多德传统和柏拉图传统的诸要素才融合到一起，其结果是在某种一神论科学中，亚里士多德逻辑无论是在自然科学还是神学的所有科学中，获得了一种准数学(quasimathematical)的支配地位。于是，这么一种观念发展起来了，即整个宇宙中存在着一种逻辑——因果联

系的一致性和同质性。这种观念对经验科学的发展构成了严重的障碍。

作为对这种趋向的反动，宗教改革运动时期所主张的上帝与自然的根本区别把自然释放出来，从而可以对之做独立的实验探究。可是越是注意有着众多特性的自然本身，探究者越是企图成为自然的仆人以解释自然，个别的专门科学的兴起便越是不可避免。这些专门科学都小心翼翼地守护着各自的领域，和各自特殊的探究方法和思维模式。但这么一个看法却仍然不可置疑，即只存在一个上帝和一个由他创造并由他的智慧来规约的世界这一观念，比以往任何时候都进一步加强了整个现代科学所依靠的那种自然科学的根本统一性的概念。

然而，另一个强大的因素即统一方法的观念却注入到这种科学的统一性之中。肇始者是笛卡儿(Descartes)，他企图通过把分析几何的方法严格地运用到所有其他专门的科学(scientia speciales)中来发展一种普遍的科学(scientia universalis)。但他把神学排除在那些专门的科学之外——用他自己的话说，这是因为他并不擅自使神启的真理屈从于他那无能的理性。[Descartes:《论方法》，第II部分，Everyman编，7页以下]笛卡儿的方案中有几个要素需要注意，他看得非常清楚，科学思维“在思想中甚至会把某种秩序安排到那些就其自身性质来讲并不具有先在与后果之关系的对象身上”。[同上，15页以下。但笛卡儿的诱惑是把它比做数学系列中的秩序]他认为“人有资格认知的所有事物都以相同的方式相互联系在一起”，因此，假如我们在思维中保留那从一个真理推演出另一个真理所必须的秩序，我们就将能够获得有关它们清晰的知识。[同上]这涉及所有科学的有机统一性的信念。对象

世界的性质及对象之间的联系在笛卡儿看来是这样的：诸对象是经得起秩序和量度的检验的，因此能够用数学方法阐明，而只有数学方法才能给我们以准确性和严格性。[参见 Descartes 在《哲学原理》一节Ⅳ.Ⅻ中就自己的方法所说的奇怪的话："虽然我已试图对物质事物的整个性质加以解释，我仍然没有运用过不为亚里士多德及一切时代的其他思想家所接受和赞同的原理。"]

在笛卡儿的方案中有两个要素对科学及哲学史产生了不幸的影响。从一开始就存在着观察与思考的截然区分，[Ddscartes：《论方法》，Ⅳ，26 页以下]这实际上使得笛卡儿式自然科学几乎一点用处都没有，并留下了一种极难清除的根本的二元论遗产。将严格的

数学方法运用到所有科学上去的企图，导致从莱布尼茨和康德到胡塞尔和罗素(Russell)这些最伟大的思想家，对方法论上的一元论存有片面的激情。[参见 F.Heinemann：《哲学新方法》，37 页]与这种情形相对照的，是笛卡儿方法中的两个要素之极端富有成效：坚持认为如果我们要直观对象，对它们的思考就必须被安排在一种有序的关联之中，以及将几何学运用到自然上——笛卡儿本人以其根本的二元论是不同意这样做的，但当它与经验科学的实验方法结合在一起后，便对假设演绎法的产生做出了贡献，这在所有的现代科学中都是重要而有效的工具。[参见 N. Reichenbach：《科学哲学的兴起》，100 页。实验知识和数学的结合起源于伽利略(Galileo)和牛顿]

自然科学中方法论上的一元论和多元论的重要性，自相对

论和量子力学理论产生以后日益明显起来了。按照爱因斯坦，“科学是这么一个企图，使我们的感觉经验混乱的多样性与逻辑上统一的思维体系相对应。”[Einstein:《晚年瑣谈》,95页]这正是他在有关相对论的工作中所做之事，因为它通过一种简单但重要的概括，将流行观念极大地简化了。[见 L.de Broglie 的文章,《阿尔伯特·爱因斯坦科学工作综述》,《哲学家—科学家阿尔伯特·爱因斯坦》,116页以及 M.Bron:《爱因斯坦的相对论》,289页]相似地，量子理论对科学的统一性做出了惊人的贡献，但它更有效地说明了我们的探究方法的有限范围，以及科学方法和解释上的根本不同。当然，这在互补性观念上尤其明显。如奥本海默(Oppenheimer)所说，互补性观念“承认谈论物理经验的种种不同方式各有其合法性，对于充分地描述物理世界也可能是必要的，但它们仍然可能处于相互排斥的关系之中，因此对于一个一种方式对之适用的情景，要运用另一种方式却不总是可能的”。[Oppenheimer:《伟大的科学论文》,M.Gardner 编,189页,1957]假如这种情形只适合物理学领域，那么显然，如玻恩(Bohr)本人所证明的那样，它也适合有机科学与无机科学之关系。[Bohr:《原子理论与自然的描述》,21页及117页]再次引用奥本海默的话：

> 每一门科学都有其自己的语言……化学家所观察和描述的一切都可以从原子力学的角度来谈论，其中至少大部分能被人理解。可是没有谁提出，在处理有着生物学重要性的复杂的化学形式时，原子物理学的语言会有裨益。这反倒会遮掩生物化学突出的规则性，正如对气体的动力学描述会遮掩其热力学行为一样。[Oppenheimer:《科学与共通的知性》,Reith讲座(1953),87页]

显然，在现代世界里，几乎没有必要为一般科学和专门科学的区分做辩护。然而，这种区分丝毫也不可能有这样的意思，即除各专门科学以外，还有一门独特的“一般科学”，或某种超科学，虽然的确有人坚持这样的看法。[在莱布尼茨和作为严密科学(逻辑研究 Bd.1 及逻各斯 Bd.1，1911) 的哲学的影响下，胡塞尔关于作为 mathesis universalis 的纯逻辑的观念非常接近这一点。他把作为纯粹可能性的哲学看做是提供了可能的方法的形式，这种可能的方法与依赖事实科学(诸教义科学，见《观念：纯粹现象学导言》，95 页以下)的结构形式的确定的形式形成了对比，这些确定的形式先于事实科学的结构形式，并给它们以纯粹意识的逻辑分析的指导。所有专门方法都得把自己与它联系起来。《观念：纯粹现象学导言》，13、63 页以下，73、175 页以下、21 页以下；也见 H.Scholz：《Mathesis universalis：作为精确科学的哲学论文集》]只

存在着具体的科学(particular Sciences)，但这些具体科学全都有着某些共同的基本原理，因为一切知识之作为知识都有着某种结构性形式，这样才可能成为科学。在知识领域里，显然的是，自然科学尽管有着多样性或多元性，但仍然有其自己深刻的统一性，虽然对这统一性的理解因发现基于力学模式的物理学范围有限而得到很大的改变，因为自然科学变得越深刻，它就越应做好准备，关注那不可观察和不可客观化者，至少这些术语在牛顿架构里行之有效的意义上如此。这就使得辨识各专门科学间的界线更有必要了，使对一般科学和专门科学做出清晰而可应用的区分更有必要了。但我们将关注于这么一种区分原则，它不仅适合自然科学世界，而且适合整个知识世界，这就包括人文科学(Geisteswissenschaften)以及神学科学，遑论哲学了。

在所有的科学中，理智按照对象的性质行为。因此适合这种行为的形式程式在其范围方面具有普遍性。这就是说，有一种各门科学所共有的程式，即形式上的科学程式。但在每个特定领域，科学要求对其形式程式做出修正，这种修正要适合对象或被探究之内容的独特性质，这样便有一种适合每个特定科学研究领域的内容上的科学程式。因此产生了各专门科学的程式。于是，虽然神学科学与其他科学共有一种基于客观性原则的被普遍承认的科学程式，神学有着自己的为其特定对象的独特性质所决定的特定的科学要求，正如其他每门专门科学由于其对象的特征而有其独特性一样。因此，存在着一门所有的科学所共有的一般科学，但各专门科学都有自己的理性或客观性形式，都有自己作为专门科学的目标和方法。[这排除了这么一种观念：存在着一种基本的科学语言，任何专门科学的语言最终都能被减约成这种语言，即卡尔纳普(Carnap)(《统一科学国际百科全书》，第1卷，1，1938)所倡导的物理事物一语言。除了以17世纪物理学的唯物主义观念为先决条件，这种语言在将语言的统一性与解释的统一性分离开来方面，并没有成功，因为它暗含了这么一种意思，即所有科学的基本逻辑结构是同一的]

这种区分也会以一种不太相同的方式产生。在所有的知识中，我们都关注于认知者的性质，关注于适合人类本质的认知模式——这就是说，这种区分是在人类观察和思维的可能性、必要性和局限性之内产生的。因此，存在着与每个牵涉到人类认知者的认知领域都相关的一般认知原则。但由于我们必须在已知事物提供的架构内操作，由于我们关注于每个认知领域里对象的性质，我们必须有与每个特定领域或对象相关的特定的认知原则。于是，在神学中我们关注于我们人类对上帝的认知，即一种

相互依存中意味着有一种它们所共有的一般科学，借着它，它们相互依存，因此它也不是独立于它们的。有一点怎么强调也不过分，即一般科学虽然是一种认知方式，有着某些对所有科学知识都是基本的最低限度的结构形式和关系，但它不能从具体科学中抽象出来，确立为一个独立的普遍科学，同时又不变得做作(artifical)、武断、霸道(indeed imperialistic)。

一般科学与专门科学重合之处尤其使哲学家感兴趣，但重要的是，不能将哲学与一般科学混为一谈。科学是一种发现的方式，一种获得新知识的方式，而哲学在作为一种思维方式的同时，并不是一种给我们所掌握的资讯添加任何东西的方式。[见 A. E.Taylor:《形而上学的因素》,191 页以下、414 页。然而，这并非意味着放弃怀特海所强烈坚持的这一观点，即形而上学思维和思辨性理智在科学发现与进展中起到了至关重要的作用]实际的发现工作是由专门科学来进行的，它们全都在一般科学里互为先决条件、互相依赖，但一般科学与专门科学一样，与已知的东西紧密联系在一起。然而，哲学却并非如此，因为它的活动并不受一个具体对象或一组对象限制，因此在思维的可能性与必然性之内有着程度相当大的自由。它关注于怀特海(Whitehead)称之为"完全的一般性"或"普遍性里的必然性"的东西。[A.N.Whitehead:《进程与实在》,3 页以下]它更像抽象数学那样不受具体事物或空间、时间的限制，但由于它像抽象数学，由于它像一般科学那样关注于各专门科学的重合，哲学不断受到诱惑把它自己同一般科学[可以用很不同的方式来做到这点，如黑格尔和罗素所做的那样。然而，黑格尔从康德那里学会了对哲学思维和数学思维作适当的区分。普遍科学之观念或实践也能从实证科学方面产生，例如，海克尔(Haeckel)]等同起来，并通过系统化为抽象数学而把自己想像成一种一般科学。然

而，这样做，哲学便将自己作为一种思维方式与作为一种发现方式混为一谈了，于是制定了这么一些验证原则，它们并不与专门科学中的实际发现方式相符，如果被认真对待，将破坏专门科学的基础，使它们变得毫无意义。这就是为什么像爱因斯坦对赖辛巴赫（Reichenbach）[《哲学家—科学家阿尔伯特·爱因斯坦》，P.A.Schilpp编，289页以下、676页以下]的批判，以及波拉尼对艾耶尔（Ayer）的批判那么有力的原因。[M.Polanyi：《个人的知识》，13页以下。艾耶尔并没有被波拉尼提及，但似乎被暗示了]

区分哲学与一般科学的另一个方式，是要注意到它们处理相同的术语和概念的方法非常不一样。科学术语和概念不仅是

在可能性和必然性的架构内处理的，而且是在具体经验和存在的架构内处理的，因此决不可能没有事实的和实验的指涉，可是在同样的术语和概念的哲学处理中，这具体实验指涉却消失了。如科林伍德在一篇论点尖锐的文章中所说：

> 有些词是以两种不同的方式来使用的；一是哲学性，另一是科学性，但这些词并不是由于这个原因而含混不清；当它们从一个领域进入另一个领域时，便经历了一个有规律的和一致的变化，这变化在它们的未受更改的意义中留下了某种根本性的东西，因此说一个概念的两个方面比说一个词的两个意思更为合适。[R.G.Collingwood：《哲学方法》，33页]

这一点似乎并不被某些批判哲学家所承认，他们假定，他们用以操作的逻辑结构即使已经被系统化为数学，也能够而且必须适合科学陈述、理论和规律的逻辑结构。[因此当艾耶尔坚持哲学家的功能是"通过展示各科学命题的逻辑关系和界定发生在它们当中的象征符号来阐明这些科学命题"(《语言、真理与逻辑》,1935年版前言)时，他没有能够理解科学结构的逻辑分层现象，并如此对待科学命题的逻辑术语，仿佛它们全在相同的层次上。参见W.Heisenberg:《物理学与哲学》,181页以下;M.Polanyi:《个人的知识》,343页以下]这一理念恰好是现代核物理学所非常成功地摧毁的东西，因此它不仅对科学方法，而且也间接地对哲学方法做出了巨大贡献。[参见W.Heisenberg:《物理学与哲学》,167页以下;以及von Weizsäcker:《自然科学中的互补性和逻辑》,1955]

二、神学与一般科学方法

我们讨论的许多内容都应归在这个题目之下，因此没有详论的必要。在相关之处简要地点明所涉及的是什么就足矣。

(1)关于科学神学，我们注意到，其首要成分是对其固有对象的忠实，对客观性的完全的尊重。对于与给定的实在不相符者，它将不同意把它看做真正的知识。

(2)科学的神学是一种德国人用科学的(wissenschaftlich)来形容的东西，即一种严格的、有规则的、有条不紊的和系统而有组织的知识。这种知识坚持其真理性，致力于发现错误，摒弃所有不真实的东西。它与那种不为其知识的实质性内容所规约的方法毫不相干，与混乱的、无序的和不严密的思维毫不相干，与

与此相反,要经过错综复杂的思维程序才能达到简约和经济,但所获得的基本形式将是最小量的,将具有阐明大量非如此即不可理解的事实的效力,因而将在极大的范围内极大地简化我们的知识。[爱因斯坦对此所给的例子是德布罗意—薛定谔(de Broglie-Schrödinger)的波场理论。关于他自己的工作,爱因斯坦说:"相对论产生于提高逻辑经济性的努力,而逻辑经济性又是世纪之交物理学的基础。"(《晚年琐谈》,101 页)也参见《我心目中的世界》,138 页]

除了给我们的知识以形式和秩序,这些首要概念和关系一个至关重要的要求是,它们必须是"自然的",即与我们正在探究的题目紧密协调,并与我们的实际经验相一致。为了将这些基本形式缚在一起而提出理论和定律不得与实体结构混为一谈,因为它们只是理论建构而已,但正因为是理论建构,它们必须为内在于我们探究的内容的实体秩序所决定,并标示这种实体秩序。爱因斯坦把这种关系叫做"自然性",这是表达逻辑简约性或经济性的另一种方式。如爱因斯坦率先承认的那样,这种关系构成了一个真正的问题。他宣称,"关于使概念产生和相互联系起来的方式,以及我们如何使它们与经验相对应,我们什么也说不出来。"[Einstein:《晚年琐谈》,61 页]或者如他在另一处所表述的那样,也可以用相反的方式讲:"尽管有现象与其理论原理之间不存在逻辑桥梁这样的事实,没有哪个对事物做过真正深入研究的人会否认,现象世界实际上独特地决定着理论体系。"[Einstein:《我心目中的世界》,23 页]换句话说,这是休谟(D.Hume)论证因果概念并不由逻辑原因产生时所提出的问题。由于没有通向这些定律的逻辑道路,科学家提出它们时就必须依靠自己的"直觉"[爱因斯坦着重强调"直觉"因素,如在上引段落中,见《我心目中的世界》,23 页;以及《晚年琐

谈》,61 页],就是说,完全依靠外在的实在对他的领悟所造成的影响和印象,虽然提出它们之后,他可以通过其解释最大范围里的经验是否成功来间接地检验它们。

另一方面,理论建构与自然固有的秩序之间的那种非逻辑关系或脱节也构成了一种诱惑。通过使我们的概念独立于自然,以及把它们转变成一个抽象体系,我们可以更容易得到逻辑简约性。可是当我们把这种人为的统一性强加在自然头上时,它对更进一步的认知便经常构成一种错误之源和严重的障碍。在此,爱因斯坦[同上,107 页以下]和维特根斯坦(Wittgenstein)[尤其见《蓝皮书与褐皮书》,25 页以下] 在指出我们多么容易被词语和语言欺骗上

是一致的。正因为没有通向提出自然规律的逻辑之路,所以也没有通过减约我们的语言而返回实在之结构的道路。[就神学而言,这是克尔恺郭尔的名言"无法退回上帝之国"所表达的观点]然而,通过我们大量的概念和关联作用来理解首要的和基本的形式,从而通过它们,我们能够获得更为深刻和更为清晰的自然知识,尽管它们是我们的思维产物——这,仍然是科学进展的先决条件。[参见 A. Eddington:《物理科学的哲学》,66、117 页]逻辑经济性原则暗示,我们运用的形式越是简单,越是贫乏,我们的知识就将越广泛、越丰富。它扩展了相互联系,简化了洞察力之所得。[这就是给科学理论以"内在完美"的东西,如爱因斯坦所称呼的那样(《哲学家—科学家阿尔伯特·爱因斯坦》,23 页),或美]

由于眼睛盯着爱因斯坦的讨论和成就,我们大部分时间所

有，他的探究方法本质上仍然是苏格拉底式的]

向新知识开放着的探究活动采取了提问的形式，在其中，我们让我们已知或认为是知识的东西受对象的追问。我们应当以自己的问题谦卑地顺从对象，以使它而非我们自己成为探究的关键。因此，甚至我们提问的方式最终都必须从超越我们之处决定，如果我们真想超越我们先前获得的知识的话。当然，如蒂利希(P.Tillich)所指出的，在每一个探究中，问题与答案都是相互关联的，都有某种程度的相互依赖和相互独立。也不用说，作为最后一着，“由人所问的问题是人自己，”[P.Tillich:《系统神学》，第2卷，14页以下]但这绝非意味着是人最终按照自己的规定来决定答

案，而意味着在对象面前，带着问题的人必然从其存在的根基上受到质疑。只是通过无情地质疑我们的问题和我们这些提问者本身，我们才会对对象问出真正的问题，以让对象向我们揭示它自己。从形式上来看，是我们提出问题，但我们的问题的实质性成分由于对象对我们的提问的影响已根本地被改变了。[蒂利希说，人不能得一个他并没有问的问题的答案——这是宗教教育的一个决定性原则(上引书，15页)，但也必须指出，除了以某种方式已经知道的东西，人决不可能学到任何新东西，除非能够从对象方面问新问题，这些问题人从其宗教困境中永远不可能独立地想出来。蒂利希的原则描述了最初的步骤，但那决定性的一步只是在那从根本上新的问题里才会跨出。参见T.F.Torrance:《重建中的神学》，123页以下]

因此，我们不能对这一事实视而不见，即问题虽然是由我们针对对象提出来的，但它总是反过来又指涉作为提问者的我们。

的确,问题本来或主要不是作为对对象的批评而设计出来的,而是作为对我们之认识对象,因而作为对我们自己的批评而设计出来的。通常,并非对象而是我们自己对我们不能正确地观察和认知它负有责任。当然,在自然科学领域,我们不得不从自然中费力获取知识,但自然并不有意欺骗我们,以让我们在它面前温顺谦恭、心甘情愿地让它把自己强加在我们身上,如果我们的探究想取得成功的话。因此,像这样依对象而定的科学问题,其意图是要揭露我们自身的所有欺骗和不真实,以使我们向新事物开放。使我们的思维尽可能地真,也就是符合对象的真实。[见J. Macmurray 在《现代世界里的自由》一书中对"非真实性的根源"和"在我们的思考中如何做到真实"所做的清晰的讨论,121 页以下、130 页以下。上述几个段落便是受它的启发而写成的]通常,那不真实并非在于对象,而在于我们自己,因此真正的问题就是一种形式的自我批判。但如果我们探究的是人,如在心理学、社会学或历史学里,我们就得与对象里面的不真实打交道,这时我们就得极其小心,不能让对对象的批评置换或贬低自我批评,因为那最终将导致把我们自己强加在对象头上,从而导致对科学客观性的背叛。

为了达到目的,科学问题必须是冷酷无情的,必须探索到我们的认知的纵深之处,以暴露和去除那一切阻挠我们按对象本质行事的东西,以让对象来给我们"讲"(told)我们自己无法讲的有关它的事,从而我们真正学到已经知道或认为知道的事情以外的新东西。问题肯定是针对如其显示给我们那样的对象。这一点是我们以一种决不可忘记的方式从康德那里学来的,但把它理解错了,就是很有害的,因为这可能导致自主的理智扮演一个如此专横的角色,以至执意歪曲其寻求认识的东西,从而往往成

哲学》,201 页]可是这一切不过是全新知识的痛苦、敬畏和激动之一部分。我们之拒绝为先前成就的僵硬架构所束缚,惊异于全新事物和对之开放的能力,使自己适应新得令人恐惧的东西的勇气,所有这一切,都是科学研究的进展所必须的要素,但在其核心则是那种乐意修正我们的探究准则、摒弃所珍惜的理念、改变主意,以及开放地提问和悔悟的态度。

科学追问与怀疑不是同一回事。[见F.W.Camfield对哲学怀疑所做的分析,《怀疑之坍塌》,1945;也见M.Polanyi:《科学、信仰与社会》,62页,在该书中,他阐明完全的方法论的怀疑会破坏对自然科学的所有信念,导致形而上学的虚无主义。作为一种科学方法的笛卡儿怀疑主义受到了B.Bolzano才华洋溢的考察和驳斥,见《科学的原理》,I,第34-44节,以及《宗教科学教程》,i,第62节。见H.Scholz对他的论证的分析,Mathesis Universalis,236页以下]怀疑有赖于某种形式的自我肯定,而科学追问则有赖于对象,在它跟前我们本身也可能被追问。这在笛卡儿的方案中非常明显,在那里,在柏拉图的探究方法中已被设定的二元论在自我与世界、心与物的区分中变得如此极端,以致对自我肯定的、富于经验的、怀疑的犹豫,使得自我肯定成为方法论意义上的怀疑的出发点和基础。[我们来对照一下胡塞尔的现象学。胡塞尔把它用来取代笛卡儿怀疑一切的企图——即在其实在性之问题上将现象排除在问题之外或使之同问题相脱离,以获得对它清楚的把握。是克制自己不做判断,这使正经受着探究的内容被当做假设来处理,同时又不像笛卡儿怀疑主义那样暗示一个否定的立场。参见《观念》,80 页以下、109 页以下。甚至在奥古斯丁的著作(《论真宗教》,39.73,为笛卡儿所使用的那些段落)里,否定的立场也是与这么一种肯定立场相对的,它就是有关存在(being)的真理,即因其是真理而所是的真理]这刚刚与科学程式相反。怀疑总是包含着某种根深蒂固的虚假的主观性,因此因怀疑而提出的问题从根本上说是不真实的,因为它们是在自我孤立于对象的情况下提出来的,而科学

问题是针对客观性的，在其中我们使自己开放，正视对象可能向我们揭示的任何东西。将真正科学的提问与往往声称源自笛卡儿的系统怀疑或怀疑主义［参见波拉尼在其吉福德讲演中的锋利言词："证实或证伪的检验事实上与根本信念的接受或拒绝不相关。声称你严格地强制自己不信任何可能被证伪的事情，只是掩饰你自己的意志，以在严厉自我批判虚假借口下信你所信的东西。"(《个人的知识》，271 页)；以及有关罗素的"理性的怀疑"："既然怀疑者不认为怀疑他自己所信之事这样的事情是理性的，对'理性的怀疑'的倡导只不过是怀疑者倡导其自己信念的方式而已。"(298 页)也见 J.Macmurray：《作为动原的自我》，76 页］区分开来，是极其重要的，因为除非我们学会开放地、不带别有用心的动机地表述我们的问题，这些问题就将与对

象毫无关涉；它们就将是盲目的问题。

那么，科学地提出问题的要求是什么呢？

一个首要的要求是，科学问题必须是真实的，是针对实在的问题。如果我们已经知道答案，问题就是不真实的；它们就只是姿势，对我们毫无益处，阻挠我们。

如果它们仅仅是询问的，即我们并不打算问个水落石出的问题，则它们也不是真实的。［比如，这常常是我们在普世运动中所问的问题，因为我们害怕它们将会带来的变化］真正的问题必须受一个目的制约，该目的有着这样的意图，即把问题诚实地导向其答案，并从问题的角度出发把它与我们的其他知识联系起来。换句话说，科学问题必须是有意义的、开放的、不对对象关闭的。如果有这么一个问题，它从方法论上排除了正经受探究的实在，或仅仅

"冷漠超然"。

科学问题的进一步要求是，它们必须是属于正确的一类，就是说，是适合对象性质的问题。"如果我们问错误的问题，我们的答案的逻辑正确性就几乎什么意义也没有。"[J.Macmurray:《作为动原的自我》,21 页]如果我们只问人类学问题，我们就只会得到人类学方面的答案。神学思考关注于科学地提出神学的问题。问题必须符合被探究实在的模式，并用与这种实在相一致的特定语言表达出来。这意味着，永远不能提出单独一个科学问题，而只能提出一系列科学问题，在这一系列问题中，随着我们对对象的性质了解得越来越多，因而对按对象性质提出这些问题的方式也了解得越来越多，问题本身也受到了追问。在这样的探究中，要拒绝进一步的知识将证实为虚假的那些问题，并非总是容易的；或者要看清何时便无法再提某个问题，或拒绝提一个不相关的问题，也并非总是容易的。但所有这些都属于受过训练的探究。科学地提问题，因而既是一种没有止境的、无情的探究，也是一种其自我批判性越来越强的操作。

另一个根本性的要求，是科学问题必须以这么一个至上问题为中心并反映它，这个问题产生于正视我们的对象方面，即关于对象的性质和根据的问题。我们的问题如果植根于这个根本的问题里，就是说如果它们为客观实在对我们施加的压力所控制，则是本真的、真实的。这样，我们的科学问题就应当看做这么一些反问题，它们是在我们让自己受被给予者——它那针对我们的至上的问题——的冲击力之追问时通过我们的口提出来的。在这里，那决定性的检验是我们的问题究竟是不是仅仅由我们想像出来的问题，或者是不是被激发出来的，指向超越于我们

之方向的问题。

科学疑问的至高无上的形式要求，是我们必须寻找中心指涉点，然后在与之相关联的情况下安排提出我们的所有问题。无论如何，这部分是爱因斯坦所强调的逻辑经济性的意义。在其中，我们竭力要求我们思想的逻辑基础里的简约性越来越强。只有通过疑问，这一基础或中心点才会变得明显起来，但当它变得明显起来时，我们必须通过指涉它来纠正我们的问题，因为它们借着这种指涉才享有合法性或得到验证，才变得有意义或有意味，因而可以被用做从客体方面揭示真理的可靠工具。

在神学中，对象是上帝，而且从对象方面指向我们的那至上

的问题采取了我们凡俗存在中的一个人的形式，即主耶稣基督。这意味着，神学中的科学疑问一定按照其对象的独特性质被给予了某种模式，其对象的独特性质把这种模式和其他知识领域里产生追问的模式加以区分。神学疑问具有强烈的个人和历史色彩，如我们在福音书所看到发生在耶稣与犹太人或门徒之间那样。

在神学科学中，疑问的询问形式比其他任何地方都在更大程度上从科学上证明是合理的，因此是在神学科学中我们才认识到疑问的真正含义是什么。可是在这里不像在其他任何地方，疑问者甚至在思考如何问其问题之前便已受到了疑问。针对他的问题是那优先于其他任何问题的至上问题，通过对这至上问题的指涉，其他任何问题都具有了至上的意义和正确性。在这

里，人类疑问者本质上是一个被疑问的人，一个来自彼岸世界的声音对之讲话的人，这讲话的方式使他的整个存在被回答从他之上和超越于他之处向他提出来的问题的召唤所决定。只是在回答那至上问题时，他才能够真正问自己的问题。只有在他倾听真理，并让真理从他存在的根底上质问他，直到他从自己中解放出来、从自己的先在概念和自我欺骗中解放出来、从自以为是和武断的思考中解放出来、从理性的骄傲和控制上帝的疑问之欲望中解放出来时，他才可能负责任地问那些问题。在这么一种神学疑问中，我们可以真正认识科学疑问作为受被给予的客观实在之控制的疑问的意义，从而认识到我们的问题之真理性或虚假性，是由它们最终是否产生于客体那一方面来决定的。



(5)科学方法还有一个方面需要加以思考，即思维的问题形式[H.Vogel在其神学思想中对这点作了有价值的讨论，见《神学问题的根据探究》，43页以下，1957(英译名为《思考对你的召唤》，27页以下，1962)，以及他的论文《一个神学原理在何种条件下才真？》，见《传言与教义》，4.3，176页以下，1958]，这与我们刚刚讨论过的那个方面性质相似。这是那么一种活动，在其中，我们往一个有序的次序里掷出(προβάλλω，πρόβλημα)我们的问题和答案，这种有序的次序又帮助我们直觉地深人到对象性质的秩序里去。我们的标示性陈述被“经济地简化”成架构似的形式，这代表了对我们在顺从地与被给予的实在保持一致中所接受之真理的实际，只是在这种情形中，对象的性质和结构对于我们才变得明显起来。用科林伍德的话来说，这就是，我们不得不把自己的问题置于这么一种秩序中，即让这些问题组成一“系列思维，在其中对思维的思考与对诸思维之间联系的思考是同时发生的”。[R.G.Collingwood:《形而上学》，23、63页。如我们早先所说，这

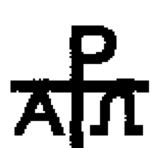
种理念来自笛卡儿]

这在经验科学中是很显然的,在其中,那假定的程序(如果a,b,c,…那么x)是最准确的推证形式,因为它能清楚地解释发现和检验所需要的步骤。[参见 C.Wilson 对此所做的解释,《陈述与推理》,525 页以下、506 页] 这种假定的推证形式受经验科学所探究的确定客体的性质和数学思维对它的可应用性制约,亦即受牵涉其中的那种序列性秩序制约,但一旦一个对象性质不同,比如一个与我们对话、问我们问题,并且我们不能强迫他揭示其自身奥秘的主体,它就必会采取另一种形式。[就是古典物理学演变为量子力学的过程中,假设的思维形式也经历了某种程度的变化——参见 von Weizsäcker:《物理学

的世界观》,100 页以下、200 页]在这里,我们使用的假设与我们在数学论证中自由采用的假设是不同的,并且关于他者的真实也不会通过实验操纵或强制性结论而变得明显起来,但是我们知识的科学阐明要求这种知识以有序的形式来表述,在这种形式中,诸思维程序被展示出来,并且能从对象的角度得到证实。

当我们探讨神学问题时,这就特别困难——只要能够从形式上检验和证实,便将语言的标示性模式转变成问题形式。在这里,困难与其说是使我们的理性思维程序符合对象的性质,不如说以这样的方式来进行我们神学思考,即它将代表我们对真理性质的探讨,同时又用我们的陈述之形式,特别是在它们的相互关联中忠实地反映其性质。麻烦在于,如果这样进行我们的神学思考,我们就将受到这样的诱惑,即用另一种联系,即辩证或逻

辑联系来取代真实在其至上客体耶稣基督中所具有的那种联系。因此，为了在一个忠实地反映真理本身的性质和模式的连贯序列中进行我们的神学思考，我们不得不重新体验与那至上客体的相遇，让我们自己聆听他的声音，重新思考他给我们的说话，对他之作用于我们做出反应，同时还这样将这一切转化成我们的陈述，即使这些陈述的必要性不在于它们自身，而在于至上客体，它们的相互联系也反映至上客体的秩序和行动。因此在神学中，问题形式并不必然地，或许只罕有地描述信念诞生的实际方式。



在《新约全书》中与基督之言行相应的原有的基本句子的陈述中，我们能够看到这种问题形式以各种不同的方式发挥着效用——"难道基督必得受这些苦？"[《路加福音》第4章26节]"是要应验主借先知所说的话"；[《马太福音》第1章22节，第2章15节等等]"他凡事该与他的弟兄相同"；[《希伯来书》第2章17节]"若基督没有复活，我们所传的便是枉然，你们所信的也是枉然"[《哥林多前书》第15章14节]等等。在这些陈述中，新约见证人在真理的内在运动中既在报告，也在思考，按照真理的内在压力或选择产生他们的思想，因而也产生他们的言语，因为只有以这种方式深入到真理的连贯结构或模式里去，他们才能将所听到和理解的东西忠实地翻译出来、真实地加以报道。[不认识这点，会使通常对福音内容的形式批判的分析显得肤浅。对照 Hoskyns and Davey 在《新约全书之秘》一书中的有关论证]科学的神学思考不仅具有宣讲(Kerygmatic)性，而且是这么一种思考，它深入地探究形成有关基督里的上帝之知识的智性程序，厘清反映在被给予的实在里的秩序，并让它显露出来，即神恩之逻辑。这不仅是指上帝之屈尊下放，在其中，他降低自己的身份，

浪迹于我们凡夫俗子当中,使他自己适应我们,适应我们的思维和语言形式(正是由于这个缘故,我们必须学会尊重这些形式),而且指的是圣爱在耶稣基督中向人流溢出来的整个神恩运动,指的是拯救目的中的他自己的内在冲动,即他的拣选。本真的神学思考必须深入探究到那目的的核心之中,并从那一核心出发而思考出神恩在历史上的那"不得不"(had to)。[这在《使徒行传》的讲道章节中很明显。在这些章节中,"大作为"之宣告在神学上被加以调适,使之适应上帝之拣选目的及其实现;见《使徒行传》第 2 章、第 16 章以下、第 23 章以下、第 4 章 28 节等处。神学所受的诱惑,是将拣选的这种活生生的前定和配合同化为某种逻辑联系,从而使其转化成一种必然的关系,这就导致了一种与《新约全书》格格不入

的决定论的得救预定论]

要做错这一切是很容易的,这只需终止我们与上帝的交谈,或背着他来充当对话的主导者,仿佛他不是对话之一方似的。这将意味着对话神学的嬗变为辩证神学,就是说变得更关注于如何营造出一个思想体系,或想出一系列理论问题,而非关注于与活泼上帝的真正团契。实际情况是,神学语言从其本来的客体所特有的语言里抽出来,变得不完整因而"很成问题"(在这个字眼的另一个意义上讲),因为它扎在实在中的根被拔起来了,因此与其终极意义离异了出来。于是,一种新的意义需得在意识形态层面上找。这常常通过考查各种不同的术语和陈述在所选定的语境或体系中所执行的功能而实现。在这一事件中,这些术语的必要性纯粹是逻辑性的,通过分析对它们的简化决不会导向对

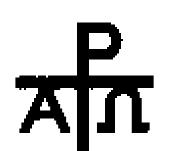
的实在的形貌或秩序，我们有必要把握一个连贯序列的各种要素，因为一个对象之实在的主要线索是其对一个连贯的轮廓的拥有。[参见M.Polanyi:《个人的知识》,第1、3、4章,在此请对照Whitehead所谓"想像的理性化方法",《进程与实在》,5页以下] 我们只有在能够看到在其纵深维度中的这种连贯性时、我们只有在能够使自己思维之序列与这种连贯性相一致时，才能获得新的知识或对我们已知的事物知道得更多。

在往下继续讨论以前,我们应暂停一下,比较我们刚刚讨论的两种探究形式:询问式和问题式。在询问式探究形式里,我们问题的根本取向是对象的自我揭示，应当导向只能以直觉感悟

的真理在其客观实在中的冲突和显启。我们最终还是依靠对象,因为揭示给我们的东西其本身不能用不断的疑问使之不断向前的推演之链推演出来。或者反过来说,我们所关注的问题的连贯系列,其目的就是取得某种突破,达到这么一个点,在那里,我们得进行一种启发式的认识活动,做前进跳跃式的领悟或发现。

然而,与其说问题式探究形式关注于新的知识,还不如说关注于说明我们已知之事或通过揭示我们所知事物的暗含意义或步骤来阐明它。在此,我们关心的是要从我们的领悟中发掘出我们无法详细清楚说明的要素,而要做到这一点,我们只有在一系列问题与答案中重塑我们的知识，这知识通过其含义之链会揭示我们知识的内在逻辑，从而也将没有想到过的或朦胧地觉察到的真理形式揭示出来。问题式探究形式试图规约我们已经获

得的知识，这样，我们已知事物的架构里的曲解便不至于阻挠或误导更进一步的知识的获得。询问式探究形式是一个打开通向理解新事物之路的手段，因此不是一种完全能够从形式上预期的程式，因为它永远都应包含向前的跳跃，以随着新事物之揭示其自身顺从于新事物。询问式探究形式永远都应考虑到这一事实，即从根本上说，它无法说它是如何认识到真理的。在自然科学中，这被说成是“发现”，在神学中，这被说成是“启示”；发现与启示的区别是由两者致力于认识的对象的性质来决定的。



三、神学的科学要求

无可避免地，我们已经不得不讨论神学作为一种科学的某些特定要求，以将神学中一般科学活动发生的方式和适合于其他科学的方式区别开来，但现在我们得更为仔细地考查神学活动所独有的特点。因此无法避免某种重复。所有这一切特定要求都直接产生于至上客体那方面，即在其启示中的上帝，或者说至上客体要求我们具备这一切，以之为在与它相符合的活动模式中对我们的理性所做的调整适应。

(1)我们首先要注意的事是至上客体的全然统治，它的绝对居先，因为这是神学上决定一切的前提。神学活动如果不给它以合法位置，就将是不科学的。这为神学规定了一种独特的探究形式，在其中我们自己在至上客体面前完全而永远是有问题的。只是由于我们被知，我们才知；只是由于我们被研究，被上帝研究，我们才进行研究。在这里，我们需加以注意的主要论点，是关于

Forsyth:《权威原则》,167 页以下:"在宗教知识中,客体是上帝,不是世界,不是人,这客体对于我们来说远不止于一个知识的客体,故迥异于任何其他客体。上帝是这客体的绝对的至上主体……这就是说,宗教中主要之事、那独特之事,并不是一个我们所知的上帝,而是一个知我们的上帝。宗教并不依赖于知,而依赖于被知……在宗教中,我们所知者是反过来知我们者,还不仅仅如此,但上帝之知是我们之知上帝的源泉。"]他的客体性与我们的客体性相遇,我们的客体性从属于他的客体性并以此为根据。但恰恰是在认识我们中,在使我们成为他的知识的对象中,他构塑了与他相对,即与那个君主般的至上客体相对的我们这些主体,因此给了我们认识他的自由,即使我们在自己的认识行动中被无条件地与作为我们知识对象的他紧束在一起,我们也享有这种自由。在这里,我们制服一切,使一切都顺从于我们的知识的努力受到了上帝的制止和阻遏,因为他是我们惟一无法制服的客体。只有我们被他制服,也就是说顺从地依靠他的恩典,我们才能认识他。

只要我们处在一种令人激动的主—客体关系中、只要我们涉身于一个观念、概念、范畴和类比的整个复杂结构中,上帝就把他自己给予我们。但当上帝在这种情形中把他自己给出来,让我们认识时,他是把他自己委派给我们;他绝不是让我们自我依赖,依赖自己的脆弱、不足和无能,相反,为了把他自己委派给我们,他在恩典中走来,把我们拉出我们自己的脆弱,把我们升举到超越我们之处,在我们里面创造出那种认识他的能力;在这种行动中,他批判地作用于我们的观念、概念、范畴和类比,给它们以一种超越它们自身所可能拥有的任何力量的取向和可能性。于是它们成为他的恩典的工具,把他显启给我们,把他作为我们知识的对象确立在我们的认识行动里。这样,我们有关上帝的实

际知识里便会发生我们的所有类比的根本转换，以至我们无论在何种情形中受诱惑要把它们用做原型类比，它们都会在我们对他的认识中恢复到其本真的副本功能。主体—客体关系中以及这种关系里产生的类比性关系中的这一重新定向，对于忠实的神学思考是一个不可或缺的科学要求。

(2)第二个要求源于对神学知识的至上对象耶稣基督的身位性质(personal nature)的尊重。他同时是人又是道，他作为与我们讲话的道而把自己传达给我们，他以自己的身位存在的形式把他的道传达给我们。这意味着，如果神学探究真想要有所突破，与其至上对象相契合，它就必须进入一种与至上客体的对话

关系之中，并在这种关系之内运作，或者让至上客体突破自己与自己的独白，[这是 E.Brunner 的《上帝与人》、《上帝—人相遇》等著作中反复出现的主题之一。只要我同时既是问者又是答者，我是无法认识个人真理的，因为我行动的方式使得我与适合认识它的模式相分离] 迫使它进行可靠的对话，因为在这种独白里，它只是自问自答，只问那些在自己的前提下可以接受的问题。[这就是为什么数学科学中流行的假设形式无法应用于神学的原因。只要我们以“如果 A，那么 B”或“让我们假定 X=Y，则……”的形式进行论证，则所有有根据的思维都必须在假设或假定所强加的括号之内发生。正如科林伍德所提出的那样：“假设对该假设方向的所有进一步思维都构成了障碍……它（数学）是一思维方式，但它也是一种拒绝思维的方式！”《哲学方法》，13 页] 因此，神学探究必须停止以这样的方式发问，即阻止至上客体真正向它提出关于真理的问题，而只应以这样的方式问问题，即对真理对交谈

保持开放,对来自真理的交流保持开放。用海姆(K.Heim)的话来说,这是一个得在我与你(I and Thou)这种维度模式里问的问题,但它还得以这样的方式来问,即让我们的存在于物质世界的形式的认识受到质问,以使它能够从超越存在于物质世界的种种可能性和直觉之处寻求答案。可是,除非一个超验的你侵入仅凭我们自己的力量无法摆脱的经验形式,并使我们转向他、倾听他的道,与他对话,这样的问题怎么提得出来呢?[见《先验的上帝》,尤其是§29与33,173页以下、209页以下]

如我们所看到的那样,一个正当神学问题的提出,本身就假定我们已经受到了上帝之道的询问,但对道之传达给我们和询问我们,我们必须做出顺从的信仰反应。因而,对话神学本质上是圣道神学,它通过思想与其对象相一致来运作,但这对象却是这么一个对象,他是在其言中显启自己的上帝,他作为主体与我们相遇,他与作为与他相对的我们讲话,他把我们引入与他的自由、自发的团契中。这么一种对话神学为着它的忠实的完成,本身就带有一些科学的要求。

(i)它以不断指涉其在上帝之道里的根源而肇始,因此神学知识的内容源于上帝之言。是这种来源成为它的系统表述的标准,因为这些标准必须经常被带到圣道的法庭那里接受批评和创造性再阐释。

(ii)神学活动不应试图脱离这种对话关系,因为这将是企图脱离它自己的真实,或到不同的界域里,即在不能与圣道对话之处寻求理由或辩解。神学无法从自己的界域里撤退而不变得不真实,而不歪曲其术语、其陈述、其结构。神学探究只能在与圣道的直接相遇中,在确立于这一相遇的活动模式中进行。

(iii)对话神学要求有一个身位中介(personal medium)以继续和维持,这个身位中介亦即身位的共同体。或者说,它在圣道的自我传达所创造的身位共同体中才能恰当地进行。在这里,我们也看到神学的科学要求经适当的修改后与其他科学的要求相对应。如里奇教授所说:

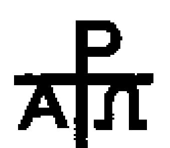
> 为了构成科学解释的一部分,观察必须由某人证明,并可供任何人利用;在这两种意义上,观察都必须是公开的。这一切意味着,表面上简单的一次观察,如要利用,只能是某种特别复杂而非简单或单独的东西的一部分。没有一个

> 对科学感兴趣的社会,和那些能从事制造、检查和记录的人,没有他们用来做这些事情的工具,就根本没有科学。[A. D.Ritchie:《科学历史和方法研究》,20 页,1958]

同样地,神学的科学也假定有这么一个社会,在那里,在道成肉身中采取了身位的和历史的形态的上帝之道,要求有身位的和历史的传达,因为上帝之道不仅传达给单个的我们,而且传达给予圣道,进行对话的社团中的我们每一个。在这社团中,没有人能将圣道告诉自己,而要求另外的人将圣道告诉给他。[参见《信仰学派》,xxx 页以下,1959] 上帝之道是以这样的方式与我们相遇的,它给自己创造一个人与身位对话的界域,在其中,圣道被讲给每个人和所有的人听,但同时每个人也帮助另外的人倾听和

言说它。于是对话神学在教会中有其至关重要的位置,而教会是这么一个地方,在那里,上帝与他的子民进行着双向的对话,教会各个不同成员也在圣道本身的临在中进行着双向的对话。或许,这种对话神学的最真实的例子应当到宗教改革运动的教义问答神学中去找,这种神学受到聚在一起聆听上帝之道的崇拜社团的遵循。[参见《信仰学派》,xxi 页以下]

(3)神学活动的第三个科学要求源自至上客体的客观性的性质。对话神学产生于圣道创造的对话社团,可是这对话发生在尘世上,发生在诸多尘世客体性中间。圣道这么做时,他不是在莽撞地侵入这个世界,因为这是他的世界,由他创造来反映他的神圣荣耀,来充当这么一个界域,在其中,他把自己显启给人,与人分享他的神圣生命和荣耀。是在这时,在我们凡俗的存在中,上帝屈尊下就,为我们而将自己客体化。正是在我们的客体性与他的神圣客体性相遇、他的神圣客体性与我们的凡俗客体性相遇之处,他已经使其神圣客体性与我们的客体性相重合,在这由他的恩典创造的重合之处,他在耶稣基督里站立在我们面前。在耶稣基督里,上帝在我们自己的层次上与我们相遇,作为我们中的一员与我们相遇,这样就能把他自己作为我们认识的对象交给我们,把我们升举起来,升举到他的层次上,在那里,我们可以与他交谈。



在这里,神学知识的对象就有了一种双向的客体性,一个是首要的客体性,即上帝之给予他自己耶稣基督,另一个是次要的客体性,在其中,上帝以人的形态并在我们的时间与空间中把他自己给予我们。[对上帝的首要和次要客体性做这种区分,是巴特的创举,《教会教义学》,II.1,16 页以下]这意味着,对话神学关注于与上帝进行历史

和尘世交谈。这是上帝历史地和赋予神力地与他的子民进行的对话，但只是通过受造之物和尘世的形式来进行，他把这些形式用做他自我传达的符号和工具，用做他圣道的工具。这对话发生在由他的盟约标示出来的界域里，在盟约里，他把他的子民聚集起来与他团契。盟约在耶稣基督里充分完成后，那历史的交谈便在他里面继续进行。我们将在下一章专门讨论那种时间因素。在此，我们关注的是，上帝之道采取了尘世客体性的形式，利用了这种客体性，并通过它来到我们这里，因此，只有通过这尘世客体性，我们才能与他的神圣客体性的相遇。这种双重的客体性将神学知识与其他类型的知识截然区分开来（并使其他类型的知

识产生一些困难的问题），但神学知识如果要在科学上做到真实，就必须按这种双重客体性行动。[同这种情形的一个很不完美的类比可以在心理学里找到，在那里，我们试图把人作为整体和身体与精神的二元来理解，即作为主体和行为机体这样的双重的客体性来理解。也参见量子物理学的“客体”的双重性质，以及描述核实验的陈述的二重性，即仍然建基于古典物理学的陈述和量子物理学的陈述]

在这种双重客体性里，我们能注意到三个重要的暗含意义。

(i)神学知识的对象是与神学客体性紧束在一起的凡俗客体性，不仅仅是一般的凡俗客体性，而且是那种具体的凡俗客体性，它为神圣客体性所采用、调适，神圣客体性把它与自己即耶稣紧束在一起。于是，神学活动关注于与神圣客体性的关系中的具体的凡俗客体性，因而关注于这么一种具体的凡俗客体性，它

被给予终极的客体性，这终极的客体性与受造宇宙中所有其他客体性相对。我们将看看这种情形是如何将神学的科学与其他科学区分开来的。

(ii)在这种情形的本质中，我们无法仅仅通过检查这凡俗的客体性便取得突破，达到终极的客体性、达到上帝的纯然实在，因为它本身只能产生有关经验自然世界的知识。

(iii)不过，我们无条件地与耶稣基督里的圣道成为肉身里的上帝之凡俗客体性紧束在一起。使理性的人震惊的事情是，在对终极客体性的寻求中，他与偶然的和凡俗的客体性无条件地紧束在一起，事实上与历史上耶稣的脆弱紧束在一起。[另一方面，如D.M.Mackinnon（《为卡尔·巴特而写的基督论论文集》，296页）所提醒我们的那样，道成肉身已经"根本改变和转化了偶然性概念"。"基督的纯粹偶然性为逻辑的本体论观念提供了某种新的用处，为这种观念的使用提供了一个新的标准，因为在道成肉身中，偶然性是那么纯粹，那么毫不含糊，以至在所有层面上我们都从这种偶然性那里缩回身来，宁可要那'必然的绝对'，无论这是抽象的价值、体制和组织，还是精神体验。"]要绕过这凡俗客体性、要绕到历史上耶稣的背后，在他里面，上帝永远地把自己作为我们知识的客体给了出来；因此也试图直接与终极而元纯的神圣(bare divine)客体性打交道，所有这些做法不仅在科学上是虚假的，而且是人傲慢自恃的表现，说明人妄想以涉足于终极实在来确立自己的地位。科学的神学只能在无条件顺从于至上客体中走那条谦卑的道路，如至上客体给出了自己，以让我们在自己的受造的、凡俗的和历史的存在中，在主耶稣基督中认识他。

(4)神学的第四个科学要求产生于作为上帝为了人性中的我们，而把自己客体化之结果的耶稣基督的中心性，就是说，产生

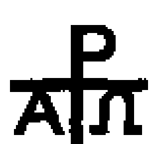
于我们认识上帝中的基督论的至高无上性。所有的科学认识都有系统化的倾向，因为它必须尽可能地试图把其知识的实质内容有序化，使之成为一个连贯的整体。然而，按某种相异的原则把任何领域的知识系统化，都将是非科学的。换言之，那系统的兴趣应当是客观知识的奴隶，永远不能让它成为主人。那秩序在我们头脑里以前，是在至上客体里面，因此，由于我们让客体把自己强加在我们身上，我们对客体的认识才获得连贯性。在神学认识中，至上客体是基督中的上帝，我们之所以能体悟他，是因为我们让他把他强加给我们的头脑，或者因为我们让他的道来塑造我们在与他相一致中的认识活动。科学的神学因此是通过

对上帝在基督中的神圣而凡俗的客体性的一贯忠诚而将其知识系统地呈示出来。

在这里，决定一切的是基督的中心性，因为他是我们认识活动的准则和标准；由于与他相一致，神学的连贯性才得以伸延。因此，科学的神学只是通过与基督的关系才是系统的，但它与基督的关系不能被抽离出来，变成一种独立的系统原则，借着它我们能够把整个神学强行转换为一个确定不变的模式。在系统的神学中对形式基督论做某种程度的利用是必要的，因为上帝之道在道成肉身、生命、死亡，以及基督的复活中所采取的方式，是上帝把自己显启给我们的方式，是他继续把自己显启给我们的方式，但我们不能从基督里的上帝的直接的对话相遇中抽离出这样的基督论，因为只是通过分享圣父对圣子的认识

及圣子对圣父的认识，我们才能认识在耶稣基督里把自已给我们的上帝。

于是神学的有机统一性可在基督里追溯到神性的统一性，但在这一情形的本质来看，神学不能也不应试图脱离上帝在耶稣基督中的完整的客体性，神圣而凡俗，来寻求有关他的知识。因此，我们的神学认识的模式和形式应当展示一种反映基督本质的内在结构的连贯性。而且，由于奥秘属于作为一个身位中的上帝与人的基督的本质，我们在认识上帝的活动中，因而在对自己知识的系统呈示中不尊重那奥秘，就将是不忠实的。将有关上帝的知识减约成一个逻辑的理念体系的每一个企图，总是会在这一事实上触礁的。



(5) 一种科学神学所要求的这种说明是严格符合其客体之本质的说明。在这里，我们不必说太多，因为我们在下一章将更充分地讨论它，但仅这一点必须马上讲。神学除了以神学的方式，不能以其他任何方式来说明其实在，因为一种独特的说明只有与至上对象的独特本质相一致，才在科学上可行。规定趋向于至上对象的理性活动的模式的，是至上对象本身。因此，所期待于神学的，是它应当展示那种与其思考的对象相一致的合理性，从而能够做出适当的说明。[参见 F.W.Camfield:《怀疑之崩塌》,38 页以下]从这种情形的本质来看，神学客体要求神圣的说明，就是说，如对保罗所称呼的那样，[《哥林多前书》第 2 章 4 节]对圣灵的说明，因为只有用这样的方式，这种说明才能自始至终受神圣客体的控制。

但由于至上客体有着凡俗的、人性的和历史的客观性，毫无例外地分享这种客观性的神学陈述也要求那种适合这些领域的

检验。可是我们的,不是神圣的真理和人性的真理,而是神圣—人性的真理,以及我们只关心其中一种——上帝不在类中。因此,这使我们面临将神学陈述的真实性与神圣—人性真理联系起来的问题,也面临着这么一个问题,即证明那种从其性质上讲并不向对照性检验开放(而其他科学观察则能够用对照来加以检验)的东西。这并不意味着只有少数几个人才能接近神学知识的对象。所有的人都能接近它,因为这客体是上帝本人,他在耶稣基督里使自己为所有的人所知,但这不是说,只有那些采取了上帝在耶稣基督的偶然具体性和全然独特性中显启自己时所采取的方式的人能够认识他、能够进人这么一种境界,在那里,至

上客体对其实在性提供了他自己的证明,向人证明他是真的。“有耳可听的,就应当听。”[马太福音第11章15节]

第四章　真理的本质

一、上帝的真理

什么是真理？在早期希腊思想中，苏格拉底以前，真理似乎被看做隐匿着的东西的提示、存在的呈显，或存在着的事物的本质的呈现。但当思维变得更为辩证以后，着重点便改变了，真理与理智联系得更紧密了，因为我们只能用心来思考事物的实在，发现真实和虚假。在希伯来思想中，真理似乎在与上帝的关联中被理解，上帝是所有真理的泉源和标准，因为他自己就是真理。上帝里没有邪恶和欺骗。对于人，他就是他本身所是。他永远保有真理。上帝的真理是固定不变和前后一致，是他的在与行中的可靠性，但作用于我们，要我们承认它的、要我们采取负责任的行动，以能在上帝和我们相互面前坚持信仰和真理的，却是那至上真理。在基督教传统中，希腊和希伯来源流在理解作为显启在耶稣基督里的位格存在的真理上交织在一起，不可分割，因为在耶稣基督里，上帝为人所认识，被人认为是他本身在其对我们的言和恩中所是，而真理之灵则被理解为上帝在其启迪我们、把我们导向所有真理的自身存在中对于我们的临在。通过与上帝的这一关系，真理的本体方面和知识方面、存在之真理和理解之真理内在地结合在一起了。

在如奥古斯丁和安瑟伦思想中那样发展起来的神学阐述中,真理逐渐有了这样的界定:它是显示其存在着的那种东西,因为一事物的真理,就是它是它所是,而非别的东西,因此,事物的真相揭示每一事物的本质。[见 Augustine 的《独白》,II.5.8,《论真宗教》,36,66,及 Anselm 有《论真理》,2,7,10。在此背后隐藏着亚里士多德的教导之基督教发展,《形而上学》,I.7,1011b25;《解释篇》,18b;但参考《形而上学》,E4,1027b25]同这种本质的真理相应的,是一种认识中的真理或必然,把某事物想像成它所不是这种做法的不可能,因为存在于关于本质和认识的所有真理后面的,是恒久不移地是其所是的上帝的至上真理。我们所知道的真理,在于事物在永恒的上帝之道里与它们自

己的理性相一致,这样每一受造之物的真理只是由于上帝本身才是显明的。既然这样,也可以说真理就是如其必然所是那样的事物的实际,就是如其应为我们所认识和表达那样的事物的实际。这就是安瑟伦叫做“正直”(rectitude)的东西,即这么一种关系,在其中,一个事物**是其所是**,**是其应所是**。

既然上帝之真理是由理智来领悟的,我们就受到采取一种纯知识的真理观这种做法的不断诱惑,当我们真的这样做了,我们的整个神学都会受到影响。这种情形可以追溯到教父时代、中世纪、宗教改革运动时期,以及现代的思想,虽然在不同时期,它会采取不同的形式,会用相当不同的语言来表述。比如,阿奎那虽然不可置疑地信奉唯实论(realism),但最终却似乎采取了一种知识性的真理观,因为就是在本体论真理的观念被提出来讨

论时，它也被追溯到作为第一真理的神圣理智。作为事物与理智的一致的真理，与作为理智与外部事物的一致的真理之间，有极大的区别，或者换句话说，命题的真实与一种真实的命题之间有极大的区别。如果我们使用把真理看做事物本质的真理、意谓的真理和复合的真理这种三重方式，就可以说有由存在的真理，以至意义的真理(the truth of signification)，乃至构成的真理(the truth of composition)这么一个执著的倾向。我们在此面临的问题是，真理是否主要关注于陈述与超越事物本身的事物本质的相互关系，或者它是否关注于逻辑一句法陈述(logico-syntactical)相互之间的关系，因此应当到意识形态体系里去发现。这里似乎潜藏一个双重错误：一、将真理减约成理念(ideas)，这仰赖我们能够用理念来表达理念与本质相关联的方式这种错误想法；二、将真理减约成陈述(statements)，这仰赖我们能够用陈述来言说陈述与被言说者相关联的方式这种错误想法。〔这就是说，如泰勒(A.E.Taylor)可能会说的那样，人曾经未能看清实际的思想必然包含其内容和指涉之间不一致的某个方面，"因为思想要成为思想就必须总是低于和少于它所知道的整个实在。"《形而上学的因素》，410页以下〕第一个错误暗示一般被"转换"成抽象的实体，另一个错误则暗示从根本上讲科学只是与命题打交道。这代表了从有关真实的直觉知识到要么有关理念、要么有关象征的抽象知识的转变，这两种情况都遗弃了关于本质的真理。

就神学而言，应当给采取个人实存之形式的真理以更充分的地位。这是这么一种真理，他采取了我们的历史存有中积极的生命和存在的形式，并在耶稣基督中显启他自己。他来到我们中间，不仅向人传言真理，而且就是我们中间的真理本身，因为在

方式，就是让他在我们面前是他之所是，在他的自己本体和自己权柄中是他之所是。这就是上帝之真理的威严和特权，如在耶稣中那样，这真理是在与上帝的在与行的同一里保有其终极性的真理。存在着的真理，不能由我们来确立的真理，这真理不会受我们的支配，但对我们又不封闭他自己，他把自己揭示给我们，他只是通过上帝方面的言与恩和我们方面的信心与感谢才为人所认识。是他说："我就是道路、真理、生命，若不借着我，没有人能到父那里去。"[《约翰福音》第14章6节]

因此，忠实的神学探究是以对耶稣的具体而明确的指涉来运作的，因为是在他里面我们才得以正确地把握真理；在他里面，上帝之实在成为我们的真实；因而是在他里面，我们得以从自己里面解脱出来，获得走向上帝之真的自由。我们有关上帝之真理的所有疑问，必须遵循耶稣的道路，就是那条他在其生命、死亡和复活中为我们永远指明的道路；我们关于真理的所有陈述，只有借着以那源于和符合于他的资料和规范，也就是借着他那称义与复和之恩典，才具有合法性和真实性。

我们现在得在这基础上和这一角度来主要考虑两点：有其终极权威性和终极客体性(将在第一节讨论)的上帝之真理的性质，以及我们有其权威性和真实性(将在第二节讨论)的真理陈述。为了给这讨论做好准备，我们马上就得看一看有关的问题。

(1)由于神学在这里关注于最高权威或终极客体性，就是说，关注于一个终极的指涉项，它就有一个相应的真理概念，这真理不是临时的或相对的，而是最极的、终极的。

(2)然而，我们关于这真理的陈述却并非最终的或终极的，这恰恰是由于它们之所指摆脱和超越了它们自己，趋向那终极

的真理。这些陈述属于我们这个偶然性和相对性世界，因此我们不能为它们要求终极的或最终的合法性。不过，由于指涉那终极真理，它们具有真实性，并就这指涉是适当的而言是真实的。为了保持对终极真理的忠实，它们必须与之绝对联系起来，但因为它们与之联系起来的是绝对真理，所以它们只是对于这一真理是相对的，被这真理相对化了。另一方面，由于它们作为人类陈述属于这个偶然性和相对性世界，它们必须与这个世界之内的相对真理联系起来。然而，只是由于它们与那绝对真理绝对地联系起来了，它们才可能只相对地与相对真理联系起来。于是曲解就可能产生于它们与那绝对真理的相对联系，或它们与相对真

理的绝对联系。[参见 Kierkegaard:《非科学的结论性附言》,364 页以下，以及《恐怖与颤抖》,75 页以下]

(3)我们仍然面临着一个基本问题。由于我们的神学陈述在终极真理的这一面，并且属于相对世界，它们与它们声称指涉的终极真理之间难道没有一条不可逾越的鸿沟吗？[参见 H.D.Lewis 在《宗教哲学》一书有关"经验主义的局限和教训"的章节中对这点所做的颇有见地的讨论]通过声称指涉终极真理，它们难道没有因此在作为陈述的它们自己之间与终极真理之间，设定了某种不一致，如果像所意想的那样认真看待这种不一致，实际上就会意味着所有神学的终结？这些此世界的和存在于物质世界的陈述，实际上何以能够指涉全然超越于它们的事物？这问题的困难在于，它是在从我们的实际知识中抽离出来而提出来的，而且陷入矛盾之中。因此这

问题不能以那种形式来回答，但这里有一个不应回避的困难。我们的实际知识的确告诉了我们，终极真理在我们的世俗经验中，在那鸿沟的这一边与我们相遇，在这里，它能为我们所接近，受我们的陈述检验。因此，我们不得不思考神学真理，不得不从它自己在这一边的真正中心里，从它确立自己之处将它思考出来。我们要仅凭自己之力找到一个把有限与无限结合起来思考无限的方法是不可能的，因为我们无法实现这种结合。因此，关于我们的陈述的真实性问题，不能从真理及其对我们的作用中抽离出来地回答，因为一切都取决于真理本身的性质与活动，而非单纯取决于它在我们的思维中如何被领悟。关于真理的知识只能按真理的本质来加以检验。

现在，我们更为具体地考虑一下这真理在耶稣里的性质，即作为上帝之真理的真理，我们受召在上帝对我们一切经验的无限超越中来景仰和崇拜它；亦即作为在我们的人性存在中与我们相遇，要求我们进行探究和做出反应的真理。

(1)我们以耶稣“我就是真理”这一威严的断言肇始。他是在其神人一位的和皓大君王般的存在中的真理。但“我就是真理”这些词语是一个陈述，因此是真理之传达，是基督之自我传达的一部分。这不是他用这些词语来传达的某种东西，而是在这些词语中的他自己，借着这些词语来传达的他自己。这不仅是某人在谈论真理，而是真理用人类语言来表达他自己。在他里边，我们与上帝之真理相遇，但这是作一个位格的真理。他并非因为我们理解他而是道，或在我们解释他的程度上是道，而非凭借他力，仅就其自身本质而言是道。他在是神人一位的程度上是道，在是



道的程度上是神人一位。他以这样的身份作为真理。

加尔文曾表达了同样的看法，他说基督“穿着其应允的外衣”或者“穿着其福音的外衣”。[J.Calvin:《基督教要义》,2.9.3;见 H.-J. Iwand 在其《在一九五六年五月十日卡尔·巴特七十寿辰之际答卡尔·巴特》对此所做的讨论,183 页以下]他的意思是说,基督并非脱离在其言与行里的自我显启、脱离在其生与死中实现的拯救允诺来到我们这里。他无法与所有这一切相分离，因此我们不可能知道“赤裸裸的”(naked)、没穿其“衣服”的他。我们知道那惟一的基督,是在其教诲和救治中、在其生命、死亡和复活中是其所是的基督。他作为

其言、行属于其神人一位之构成者与我们相遇。

公认的看法是,我们要理解这点是困难的,遑论描述了,因为我们在此得把我们的思想和语言伸展到我们在别处所察知的任何东西以外的地方。我们所知道的人其言是其所是的附属品,并只知道其言就其本身来讲是与其人相分离、相区别。[参见 G. Gusdorf:《号令》,1953,在世为了言与位格存在的关系]在认识上帝上,情况就不一样了。他的圣言是传达中的他的神人一位，因为在其言说中,他本身亲自临在传达他本身。这就是在耶稣基督中变为肉身的上帝之道。在耶稣基督的自我传达中,上帝在神人一位中传达他自己,并以其作为道的位格与我们相遇。他并不由于其在神人一位中与其道等同而更少人性，他的道也不因为他在其道中与其神人一位等同而在更小程度是他的道。相反,在这等同中,他

督的独特本质中具有独特的位格性和独特的命题性。作为集于一体的位格与信息,这真理传达与解释自己;他使我们与作为真理的他相遇,把我们确立在与作为真理的他的关系之中,借此将他自己委派给我们,把我们从自以为是的努力中拽出来,使我们深入到真理之处,使我们确认真理。我们对真理的接收和理解、对真理的参与和解释,与真理的双重性质一定是相似的。除了在与真理的位格关系中,是无法接收那资讯的,脱离了资讯的接收,与真理的位格团契也是不会发生的。因此,如果我们神学陈述的指涉同时既是位格的又是命题的,即对话的,它对真理的指涉就是真实可靠的。

(2)"我就是真理"。说这话的他被承认和崇拜为上帝与人。他所是的真理既是神性的,也是人性的。他所传的道既是上帝的道,也是人言。这话是用人的声音说出来的,但说话者是道成肉身的上帝的儿子或逻各斯,他通过这话揭示和给予自己。我们的话与我们的位格相区别、相分离,他的话却与他的位格有着本质的联系,用一个技术性的神学术语来讲,他的话分享了他的人性和神性间的位格关系。作为逻各斯,作为上帝之道的他,在上帝的话中并通过上帝的话位格地与人相遇。而且,在希伯来用语中,他在我们的历史存在中发出的人言,是一个与所说出的上帝之道忠实对应的事件,因此应被相信为真理。但这种人类事件中的对应是与神圣之道的对应,被承认和相信的真理是神圣的真理在我们的人性中实现它自己,通过人类语言来传达自己。另一

是上帝的所有自我显启的泉源、基础和准绳，于是与上帝的关系构成了这么一个神秘区域，在那里，人对上帝的认识实际上可以与上帝的自我显启真正地对应。在耶稣里，上帝之言如此向人性中的我们传达了他自己，以致人的词语被认为在替上帝说话，因此也是在耶稣里，我们的人类词语可以正确而恰当地言说上帝。于是神学知识和神学陈述神秘地参与了作为真理的基督的奥秘，这奥秘既是它们所指涉的对象，又是它们的实在性所依赖的对象。它们必须来源于和建基于耶稣的人类属性和存在，因为圣言在他里面成为肉身，真理在他里面体现在我们的人性之中。



神学真实的这种双重性质使自己极易遭受那些只检视人言，不倾听圣言者的错误解释。我们可以在一次电话交谈里见到相似的情形，尽管这相似并非逼真的相似。它的一部分我们可以听、可以检查，而在线路另一端的另一部分则不是由公众听，而只由打电话者一个人听。当然任何人只要把耳朵凑到话筒边，都可以在电话线另一端听本来只由私人听的东西。因此，传递过来的情况人人都可以了解。在神学中，我们关注于人对上帝的交谈，它涉及人言逻各斯的两极性，即这一端的语言与另一端的圣言。人言是交谈的这个方面，它向所有人的听取和探究开放，并且作为一个分享自然事件的历史上发生的事，它要求一种与其性质相符的探究。因此，我们必须将自己的历史—批判问题导向人言以阐明它。但是人言并不是孤立的，因为它与其后面的逻各斯紧紧地束在一起。于是在人言中和通过人言，我们把握了一种超越区域语言之合理性的合理性，这样我们就不仅能够通过顺着人言听和越过它听来领悟它，而且不至于在它面前突然收手

打住。我们让人言引导我们超越它自己，或者说让逻各斯通过人言来到我们这里。除非我们听到从线路另一端传过来的神圣之音，除非我们被带到人言之后的客观的纵深处，真正的神学是不会产生的。当我们在此世界诸客体性当中与神圣启示相遇，因此按照伸延到这些客体性之上和之后那神圣客体性的无限范畴来看待这些客体性之时，真正的神学便产生了。

这种两极性(Bi-polarity)特别使那些养成了按照确定的自然对象进行统一的观察之习惯者困惑。虽然知识的客体按其与自然客体重合的程度为感官—经验探究所能接近，它也按其超

越这些自然客体的程度，超越那种仅仅依靠实验手段的探究的范围。的确，是真理的这种双重性质给神学家造成了很大的麻烦，因为他必须获得适合真理双重性质的发现和阐释习惯。但他的知识只有严格符合至上客体的双重性质，才可能在科学上真实；他的神学陈述只有通过参与至上真理所要求于它们的双重指涉，才可能真实。

(3)“我就是真理。”这话之说出被报道为一个历史事件，但说了这话并仍然说着这话的人却是永恒的圣子。[那些犹豫地同意这话的说出是一个历史事件的人可以用耶稣“跟随我”的话来代替论证的目的。“跟随我”在对观福音里与“我就是真理”相对应]“太初有道，道与上帝同在，道就是上帝……道成了肉身，住在我们中间，充充满满的有恩典有

真理。"[《约翰福音》第1章1、14节]这真理既是永恒的,又是历史的,这真理并非无始无终,因为他参与了时间—关系,将时间接纳到他自己里面,这样时间便成了他作为肉身之真理的本质的一部分,是不可离异的。时间绝非那历史的存在,而是真理之外在的、象征性的食物,属于真理的本质。但耶稣不仅仅是历史上的,如其他人和事件那样,因为他是那永恒者变为历史上的,并且只在仍然是永恒者的意义上才是历史上的。由于时间在他里面获得救赎,剔除了其衰败和虚幻的倾向,因而变得充分地、永久地真实,抵制腐败和虚妄,他才真正是历史上的。因此,这真理在整个历史上都是并且继续是真正的历史事件,而且恰恰由于它是真实的,它才抵制着那衰败着、腐朽着的潮流,那颓坏成昔日尘土、消失到不真实里去的潮流。[见E.Brunner的文章《对时间的基督教理解》,Scottish Journal of Theology,第4卷,1-12页;K.Barth在《教会教义学》中对此做了长篇讨论,III.2,Section 47.1,《作为时间主人的耶稣》;以及《高贵的牧师》,第3章,43页以下]他不是死去的真理,而是活生生的真理。

这真理是怎样被认识的呢?它并非不受时间影响地被认识,如理性的必然真理被认识那样;它不仅仅是历史地被认识,如其他历史事件被认识那样;而是按其永恒的和历史的双重性质被认识的,如永恒者在时间中的运动那样,这运动认真地对待我们的时间,把它永远地升举起来,净化它、救治它,将它融合到自己里边。因此,这里有一个双向运动,即永恒者变为暂存,同时又仍然是永恒者的运动,以及暂存者处在与永恒者不可拆散的融合中,同时又仍然是暂存者的运动。这真理的知识一定与这真理中运动的双重卷人相似。为以按这真理行事,人的理智必须行或动,而不是坐下来静思,并实际参与它所试图认识的运动。

我们传统的思维模式在这里遇到了一个非常困难的问题，因为当我们思考运动时，我们不可避免地将卷入实际转变里的关系抽离出来，使之变形为一种静止的、形式的关系，即一种逻辑关系，其结果是，我们实际上根本不能思考运动。这个问题似乎是特伦德伦伯格(Trendelenburg)在其对康德和黑格尔的批判中首次提出来的。在批判中，他试图给运动以在范畴的派生中的根本地位，即作为空间和时间中所有思维的媒介或中介性活动。[参见Trendelenburg:《逻辑研究》，特别是第iv、vii章，以及《范畴学史》。]按照克尔恺郭尔对特伦德伦伯格的评估："他的功劳主要在于将运动领会为思维、存在的不可解释的前提和共同因素，领会为

它们之间持续不断的相互性。"[参见S.Kierkegaard:《非科学的结论性附言》，150页；也参《克尔恺郭尔日记》，Alexander Dru选、编、译，1938]但在超越逻辑联系上，在发展一个对于真正的运动或转变是充足而合适的思维模式上，即在发展一个其本身就是与真正的变动不可分割的自由运动的思维模式上，克尔恺郭尔本人却将上述思维方式往前推进了不小。[尤其见《哲学片断》，59页以下；以及《非科学的结论性附言》，86页以下、99页以下、267页以下、306页以下]这就要求我们对知识客体的客观运动和主体里的主观运动寄予特别的注意，但也意味着，拒绝将纯粹思维从经验主体的整个活动，尤其从主体的意志行动中孤立出来。这种思维在历史性事物之媒介中发生，涉及决定。这就是那种在传统逻辑中没有地位的要素，因为逻辑关注于是，而非成为。当我们仍然待在逻辑联系的界限之内，

我们就会犯把变动转换为必然这样的严重错误。真正的思维，即从已知到未知运动的思维，涉及变动的思维，它在其运动中会跨越逻辑程序中的一个"裂痕"，以使其运动符合其知识客体中的客观运动。[《哲学片断》，66页以下；《非科学的结论性附言》，103页]这就是克尔恺郭尔颇富特征地称为"跳跃"(leap)的东西，当他想的是神学时，则是"信仰的跳跃"。[《非科学的结论性附言》，91页以下；另参见96、236、306、327、240页以下]克尔恺郭尔用这些字眼时根本不是指黑暗中的一次跳跃，一次非理性的行动，如人通常想像的那样，而指的是理智在对真理的行动做出顺从反应时的活动，这活动与时间中的真理相似，或者与行动中的真理相似。

把爱因斯坦的成就对照起来看，克尔恺郭尔思想的意义就容易明白了。爱因斯坦通过摒弃从一个绝对静止点获得的空间和时间概念而取得了巨大的理论进展。他的成就给整个现代物理学都注入了新的活力。这也是克尔恺郭尔约一个世纪以前在哲学和神学领域里取得的成就。但这样做，他就是故意与这么一个事实搏斗：对采取历史存在形式的作为永恒真理的耶稣基督的认识，牵涉到我们的知识理论的修正，事实上牵涉到我们意识的逻辑结构的改变。

在此，我们不能深入探讨这个问题，但必须密切注意，永恒真理也是作为时间中的事实(temporal fact)与我们相遇的，要求我们与它有一种时间里面的认识关系。这一时间—因素或运动无法从我们的知识中铲除而不遭到歪曲。神学陈述若要真实，就

予我们与上帝之关系里的一种真理的地位。因此,恩典与耶稣基督是同一的。他本身就是恩典和真理,因此是对于我们的恩典和真理。

为了阐明这点,我们将考虑上帝的行动与他的位格的关系,一如在以上篇幅中我们探讨了他的圣言与他的位格的关系那样。在我们看来,行动与位格是不同的。我们是行动的人,但我们的行动本身却不具有人格。我们有行动的能力、做决定的能力、完成行动的能力。后者随前者而来,但其本身是非人格的和物理性的。于是我们想到了一个人及其行动。

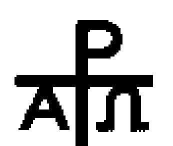
> 我具有意志的能力和行动的能力;但对我来说,行动的能力是一种不同于意志能力的能力。然而,在上帝那里,情形就全然不同了。他的大能永远、完全是他人格的大能,即他借以度过他自己生命的大能。他所意欲的事会发生;没有必要行使某种不同于他的决定能力的能力,将其意志转变成行动;意志与行动对于他是同一的。"他一说,事情就办成了,他一命令,它就站着不动了。"这意味着,我们不可以将上帝的大能想像成这样,用通俗的话来说,就是某种他可以随用随取的东西,与他作为上帝而存在所需要的大能全然不同。[F.W.Camfield:《怀疑之坍塌》,43 页]

我们在本质上应当用这种方式来思考地上的圣子耶稣的位格与生命。在他里面,我们有着采取人形的上帝之生命的大能,但虽然这大能转换成一种充分而完全的人的生命,这人的生命在位格上与上帝的生命是统一的。他的人性和神性不可分割地

统一在一个位格里。道成肉身的奇迹不仅仅是上帝在耶稣里来了，而且是上帝在耶稣里作为人来了，是耶稣作为人的生命和行动因其与上帝的生命和行动的同一而独一无二。因此，他行动之大能正是他的神人一位之大能，是他借以经验其人的生命的大能。他的行动与他作为人的存在处在不可分割的同一之中，因为他的大能其本身就是人格的，而这又是因为耶稣的基督位格充分地临在于他的行动。故而，离开他的行动，就无法认识他，离开他的位格，也无法认识他的行动。他的大能就是他作为上帝所经验的生命，他的生命就是他行动中的位格，但作为变成肉身的圣子，作为一种生命和一种历史，他之作为我们的生命之主和救赎

者而作用于我们，正是在这生命和历史中，和通过这生命和历史而实现的。正是在这种意义下，成为肉身的圣子说："我就是道路、真理、生命，若不借着我，没有人能到父那里去。"他就是"道路"，是经验其生命和做出其行动的道路，因此也就是在其神圣生命和爱的流溢里转向我们、面向我们，把我们召到与他自己的团契里的道路。上帝在耶稣里而向我们经验其生命的道路，他在耶稣里而向我们而行动的道路，就是他的恩典。因为他的大能就是他的生命，就是他自己的位格存在和生存，所以他使自己为我们所知、为我们所能接近，屈尊下就到我们中间，把他自己的神圣生命带到我们的凡俗生命中，在我们的生命中就像度过凡俗的一生、经历一段凡俗的历史那样度过他那神圣的生命，但那度过凡俗的一生、经验过一段凡俗的历史者不是别人，正是那活泼

的永恒的上帝。他将自己的生命与我们的生命融合在一起，来代替我们，替我们受罪，充当我们生命的生命。因此，他是我们的道路，为了我们的真理，因而就是生命。在他做的一切事里，他都是我们的真理，是那活生生的真理，这真理使自己临到我们中间，使我们能够接近，与我们相遇，把他自己给我们，但却不因此受我们的控制，因为他不会放弃自己的神圣生命。上帝的真理就是在耶稣基督的生命、行动和言说里转向我们、面向我们，使我们得以与上帝复和，拯救我们，把我们接纳到与神圣生命的团契中的他。上帝的真理就是在其整个生命和历史中的耶稣基督，就是我们那作为神圣道路和生命的真理，只有在它里面，只有通过它，我们方能去到圣父之处。



现在我们必须更为具体地探讨一下他的真理与那神圣道路和神圣生命的关系，并将它与我们的神学知识联系起来看。

(i)道路。上帝的真理是他的位格之转向我们，屈尊下就，成为我们中的一员，从而在启示与复和中使我们接近上帝。上帝并非必得这样做。他完全可以离开我们独自生活，但在其自由中，上帝选择了来到我们这里，把他自己给我们，让我们认识、让我们爱。上帝并非必得做我们认识的客体，如那些我们与之不可分割地紧束在一起、紧束在我们凡俗存在的结构之中的自然客体那样，因为若我们认知它们，它们便不得不被认知。在上帝那里，情况很不一样。[参见 K.Barth:《教会教义学》,II.1,205 页以下]出于纯粹的恩典，他把自己作为真理给我们认识和思考，这样，我们的认识和思考便以他在恩典中做出的做我们认识和思考的客体的首要决定或运动为前提，便取决于这首要决定或前提。真理在耶稣里的传达并非为了上帝的缘故，而是为了我们的缘故，因此是真理

作为适合我们的真理，作为被我们的凡俗思维、言说和交流所检验的真理的传达。但耶稣里的真理虽然是理性地传达的真理，却也是与他的位格生命和历史相一致的真理，因此不受我们的操纵和强制，或受我们的疑问能力的胁迫，更不用说受我们辩证划分与复合的能力的限制了。因此，它不仅是客体性的，而且是至高无上的主体。它不仅被给予，而且是自己给予自己。把他自己给我们认识的他同时也一刻不停地是给予着的他，于是通过那给予和接收他接近了我们，把自己献祭了出来赎我们的罪，并通过把真理给我们而使我们与他复和，使我们正确地体悟真理。他把自己给出来，作我们的真理，因而也作为了我们

的真理。这是来自超越我们之处的真理，对这真理我们无法提出要求，但它仍然是真理，它在恩典中将他自己给了我们，把我们确立在与超越我们的终极真理的伙伴关系里。在我们对真理的所有认识中，我们都应超出我们自身，吁求那超迈我们者以称义。通过以这样的方式从彼岸进人我们的生活，参与我们的生活，真理揭示出我们并不在真理之中，使我们摆脱我们自己的非真理的恶性循环，使我们与真理和解，使我们正确体悟真理。这就是作为恩典的上帝之真理的运动，因此是上帝的恩典，而上帝的恩典是我们对上帝的认识之真实里面的终极秘密。由于上帝的真理是他的恩典，仅因恩典称义便属于对上帝的真正认识——这就是说，神学陈述的检验必须从仅因恩典称义的角度来进行。

(ii)生命。上帝的真理就是他所选择的那种生命，这生命，他不是为自己或自己独自度过的，而是为了我们而在耶稣基督里，在我们的凡俗生命里度过的，因此就是我们生命的生命。上帝的真理不是死去的真理，而真正是活生生的、活动着的真理，这真理通过让我们分享他的生命而给出自己的生命让我们认识。这是赋予生机的真理、创造性的真理、使万物复苏的圣灵。为了认识这真理，我们必须融合到他那复苏万物的生命里去，从而在认识真理中，我们便获得了自由、更新、复苏，获得了再生，从我们"死去的真理"和"非真理"中复活出来，分享上帝那活生生的真理。由于上帝的真理就是他的生命，我们不分有那生命，因此不经验真理、不践履真理、不变得真，就无法认识那真理。本真的知不能从本真的生活中分离出来，而本真的生活就是生活在耶稣里的上帝的真理里面。

因此，真理的传达以及我们对它的理解和接收是通过道成肉身来完成的，在其中，上帝的生命转换成我们凡俗的生命和历史，转换成我们在耶稣中的凡俗的认识、思考、言说和交流，从而成为我们的认识、思考、言说和交流的力量和内容，如我们借着基督的灵融合到他的生命与历史那样。在其成为肉身的生命和历史中，上帝既是被传达的真理，又是被接收的真理；既是被言说的真理，又是被聆听的真理；既是被给予的真理，又是被回应的真理；既是来自上帝那面的真理，又是来自人那面的真理。因此，对真理的认识就是充分传达了的真理。在其中，启示与响应、问题与答案结合、实现在耶稣基督的生命和历史中，不仅被看做肉身里的本真上帝的生命和历史，而且被看做把握、信奉、经验和践履真理的本真人的生命和历史。那整个的真理就是如其在

耶稣基督里那样的真理，耶稣基督因此成为我们生命的生命，我们真理的真理。在他里面，真理已经转化成人的生命，以人的形态言说、用我们的言语宣告、用凡俗的陈述阐明，但同时却与耶稣的神一人生命和历史不可分割，因为耶稣的人性和生命是上帝—真理的本质内容和实质。

这是一个具有根本重要性的事实：在耶稣那里，人性的倾听者、反应者和认识者在真理的实质内容中有一席地位，因而我们在神学中关注的真理不仅是在上帝之口中宣告的真理，而且是在人之口里宣告的真理，是已经在人的形态里为我们说出，使之可传达给我们的真理。我们并非必得使真理成为肉身；我们并非

必得首先将它翻译成人的听得、概念和词语，从而以可交流的凡俗形式来形构它；这样的事已经在耶稣的生命、历史、活动和教训里给我们做了。[正如康贝尔(M.Cambell)所言："上帝已借着基督，为我们接通了万物的真理。"我们由于和那完全符合真理的至高者(Him)的合一，才认识了真理。因而我们对基督的信仰，就是主观上参与到基督自己的信仰之中。见《救赎的性质》，146、337页等]因此，是在那已经在我们的活动与生命、认识与思考，与言说的凡俗形态里被可理喻地说出的真理中，我们参与了认识与思考与言说真理，我们的真理—陈述只有通过融合到他的真理—陈述里，和通过从它们里面衍生出来，才能形成。

如我们已经注意到的那样，在耶稣中的这种融合到真理里边去，和从真理中衍生出来涉及称义与复和两者。真理是以这样的身份在其神一人完整性中与我们相遇的；作为为了我们的真

理，作为代替我们、质疑我们的所有真理要求的真理，作为号召我们不要在我们已经所是或已经得自某个我们自己决定的来源或出发点之范围内寻找它，而要在超越我们的耶稣基督里寻找它的真理，因为只有通过与他的复和与对他的参与，我们的认识才能融合到真理里去，我们关于真理的陈述才能就其本身地真或本真地与它相关联。

这不仅意味着我们不仅把耶稣基督看做道路、真理和生命，而且意味着借着融合到他里面去，我们与他一起看，依靠他、通过他被引向圣父。耶稣不是从圣父中抽离出来的道路、真理和生命，而是将我们带到圣父那里去的道路、真理和生命。因此，我们的认识必须融合到耶稣对圣父的认识里去，我们的思考必须为他对圣父的思考所渗透，我们陈述必须服从他有关圣父的陈述。因此，神学活动和神学陈述是从成为肉身的耶稣那趋向天国圣父的生命和服从里获得其基本形式的，是从他的祈祷、赞颂、崇拜、敬仰，以及他使圣父荣耀里，获得其基本形式的。神学陈述作为对耶稣里的真理的响应，通过融合到他的生命和历史里去，在背离我们趋向上帝之荣耀的指涉中，被赋予一种基本的赞美倾向。[见 E.Schink 值得注意之文章，《教义结构之陈述与问题》，《宣讲与教义》，3.4，241、306 页，尤其是 253 页以下]它们在根底上是探究的陈述，是以耶稣的名义对上帝所做的祈祷和赞颂。

作为结语，应当说我们神学陈述对耶稣的这种积极指涉有着其内容和形式上的双重重要性。

(i)它证明也检验它们在质料上源于耶稣里的上帝的真理。并非所有关于上帝的陈述都是神学陈述，也并非所有的神学陈述都是本真的陈述。它们是真正神学的，只是在这种意义上面

言，即它们顺从于上帝之真理来到我们这里的方式，并吸收到在耶稣的人的本质与活动中转化成我们的生命和历史的上帝生命里来。因此，神学真理的实质性基础在于《新约圣经》的福音布道的和辩证的材料，耶稣里的上帝真理的自我启示和自我交流，就是通过这材料而传达给我们的。通过对那材料渊源的批判性指涉，我们检验我们的神学陈述究竟是在耶稣里说出和听到的真理的陈述，是构成源于上帝之言的本真的听得，抑或仅仅是我们自己想像出来的概念。假如它们并非源于在自我交流的和自我证实的耶稣见证里被听到、再被说出、被理解、被重复的上帝的真理，就不能把它们看做本真的神学陈述。

(ii)它塑构和阐明它们对耶稣里的上帝真理的顺从。从其本质上说，神学陈述是不能从耶稣的生命和历史中抽离出来的，因此它们只是在具有忠实的基督学性质的意义上，即在它们在与耶稣对天国圣父的荣耀之服从与祈祷、赞颂与崇拜的相同里形成这种意义上，才具有真正的神学性质。因此，神学真理的本质形式在耶稣的生命里。在这种形式中，耶稣把握住我们的精神和意志，使它们的注意力在他自己里面转移到完美的爱和对圣父的信心里，转移到对上帝真理的快乐的无声赞同里，转移到对上帝意志的欢悦的服从里。除非神学陈述参与使耶稣里的圣父荣耀这种活动，从而表现出那种谦卑探究的形式、那种尊重上帝之威严性的形式、那种见证和服务于上帝真理的形式，它们是无法以一声本真的“阿门”来划上一个光荣的句号的。

出或提出，以引起另一个人的注意，这另一个人应当顺着命题陈述的标示的方向来领悟这对象，通过与命题提出者的判断相一致地做出他自己的判断来领悟这对象。〔还有另一种运用“命题”的方式，对它我们将在下文加以讨论。在这种情形中，命题是我们在其中关注于概念之间关系的逻辑推演里的陈述。如要避免作为命题性概念之交流的启示与被经历的引发思考的事件所产生的启示相对照时出现的那种混乱，我们就必须对这种区分加以注意。这种对照尖锐到扭曲的地步，并排除了在上述意义上具有命题性的直接的认知经验。参见 J.Baillie：《近代思想之启示意念》各处，并参见 36 页以下、62 页以下。也见 J.Hick：《宗教哲学》，61 页以下〕

如果我们以这种方式来看待此情形，则必须承认，命题关系

是根本的，判断便依赖和产生于这些关系。这是用另一种方法说我们的主体性要求别的主体的客观性，我们的思维取决于与其他头脑的相遇，因为我们被引往不同于我们自己的那个方向。判断产生于我们与客观实在的相遇，也就是产生于与其他主体这一客观实在相遇。另一方面，虽然一个判断假定了一个命题，该命题却要求有一个决定，这就要求我们做出自己的判断。它不是简单地强加在我们头上的，而要求有某种反应，即我们这方面有一个判断的行动。用古代认识论者的语言来讲，这牵涉到我们头脑的乐意的赞同，一种头脑的乐意赞同，即基于说服的判断行动，一个具有决定含义的信心。

命题与判断这种相互关联相当重要，因为它意味着我们的思考是以积极的人际关联的结构为前提的，是在这些关联之内

发生的。这连自然科学活动也不可摆脱地纠缠在社会结构之中，若没有一个经验意义上的诸主体构成的社群，就不可能，因为在这样的社群中，主体间的相互疑问、批评、交流提供了知识的检验和进步的前提条件。[这是M.Polanyi在其《科学、信仰与社会》、《自由的逻辑》、《个人的知识》等着作中花大力气论述的主题之一。也参见M.Foster收入《信仰与逻辑》一书(194页以下)的论文《现代哲学里的"我们"》]

神学陈述就是在这样的社群里发生的，因它们牵涉到主体的相遇或对话，在其中，命题、决定和判断具有至关重要的意义；也存在着被表达出来的探索和被表达出来的交流。一个陈述牵涉到一个人类判断的行动、一个交流的行动，但一切都取决于使它产生的那种东西的性质。如果忘记说出陈述的主体，或把主体的存在或听者的存在从命题和判断发生在其中的交流和社会里抽离出来，即便是有关非人类实在的陈述，也无法得到正确理解。对有关人类主体的陈述来说，就更是如此，因为我们在这些陈述中所关注的首先不是判断，而是命题，即关注于一"立场"的传达，或一个问题的提出，或关注于一个要求个人反应、决定和判断的表达力强的词。对关于上帝的陈述来说，就尤其如此了，因为它们不是我们想像出来的，或产生于单独一个头脑里的提问与回答活动的陈述；它们不是来自经验的逻辑建构，或我们从其他知识项目中推演出来的东西；它们是对所听到圣言的响应、是对传达给我们真理的响应、是对替我们做出的行动的响应，是一个命题性的问题或一种理性的交流，这问题和交流由道成肉身的圣子从圣父那里导向我们这里，要求我们承认它们、对它们做出回应、做出将它们清晰地表达出来的决定。关于上帝的陈述产生于上帝发起的真正对话，而非某种我们与自己进行的非理

性的独白。上帝本身并不是对我们问题的回答，或我们的推理的结论。他先于一切。他是，他在。他质问我们，讲出他的言，并非将他导向我们的判断和推理，而是导向我们的倾听和理解，由我们做判断和决定，使我们可以表白承认、阐明命题、说出适合于言说出来的圣言和显启出来的真理的陈述。由于这些陈述都与上帝的言和真理有着命题性关系，都涉及我们在自己响应的、理性的活动中所做出的判断，它们也都是相互关联的，即都是逻辑意义上的“命题”。如果它们不是这样，或者说如果它们在自己中间暗含着自相矛盾，这样就将表明它们并非全是真实地与产生它们的上帝的言和真理相联系的。因此，

神学陈述有着双重的指涉，一种对应于上帝的言和真理回应的、外延的指涉，和一种相互一致的形式的、形态学的指涉(morphological)。

1.存在陈述一连贯陈述

为充分讨论这一论题，我们可以利用一下休谟(D.Hume)对两种命题所做的那种旧式区分。他把它们叫做命题(我们将把它们叫做陈述)，关于理念关系的命题和关于事实内容的陈述。[D. Hume:《人类理解研究》，第4部分，20页以下。也参见J.Butler对“抽象真理”(或事物的抽象联系)和“事实内容”所做的相似区分，《巴特勒主教文集》，J.H.Bernard编，第1卷，4页以下及第2卷，265页。与此相应的情形，是近年哲学中广泛流行的那种

这意味着，我们只有设法使其他人像我们看到或听见他们所指的实在那样看到或听见这一实在，才能使他们“信服”我们的存在陈述的真理性。这真理性永远不能强加在他们头上，必须设法使他们分享我们对给定的对象的直觉。[我们将用“直觉”这一术语来讨论我们对一个处于其客观性和统一性之中的实在的领悟]这并不意味着通过向其他人描述或解释我们的直觉，我们就能使他们享有相似的经验，因为没有那一种认识行动能够从认识主体那方面得到解释(即从心理方面)，而只能从被认识的对象那方面得到解释，因为真正的知识是根据主体让他的认识为他而前对象的性质所决定而产生的。因此，我们直觉的性质将取决于对象的性

质。对一个人类对象或主体的直觉，不同于我们对一个非人类对象的直觉，但在两种情况下，我们都不能向另一人证明我们的直觉的可靠性；这就是说，我们不能向他证明它的存在或外在实在性。我们最多只做到使他问正确的问题，或者使他采取一种开放的态度，或在他身上引发领悟某一特定实在的心理倾向，而且以这种方式来做到这点，即我们认为适合该实在的性质，或与该实在表现它自己的方式相一致。以一种适合其性质的方式来直觉某一对象，与坚信其外在的实在性是相符的，因此真理问题无法与存在问题相分离。

还必须注意我们基本的存在陈述的另一个特点：它们永远都不是完全的，因为按其本质，它们是超越于我们的。仅就它们本身来说，它们是有缺陷的，必然是不完全的。它们在本质上是

指示性的。它们的意义不在于它们本身,而在于它们所指示的东西,因此,它们本身仅仅通过其与所意指事物的关系才有意义。于是,存在陈述的后面是直觉行动,在其中,人的头脑对外部的实在总是开放的;如果它要做到忠实和真实,就不能排除它对存在事物的认知,就不能将它的意义限定在可以清楚表达的理念或抽象概念的范围以内。于是,存在陈述总具有一种无限的属性,因为它们指涉这么一个实在,它以其性质无法减约为纯粹思维,或仅仅局限在理念的范围以内,从而对于我们的推理完全透明。

休格尔(von Hügel)以其对两种领悟的区分对这一问题加以不同寻常的甚至令人惊讶的强调。这两种领悟是:对真实存在和附属于它的真实属性的认识,这种认识是无限地可领悟的;对抽象理念和数字及空间关系的认识,这种认识总是或总应当是清晰、明了、可方便地加以证明的。他认为,事物本身是真实的事物,不同于我们头脑中的事物总是模糊的,不易为我们的头脑、我们的分析和推理所理解的,但"要求论题具有同实在的具休性和深刻性相一致的清晰性,是一个不可能的立场,我是说,是一个完全没有道理的、自相矛盾的思维习惯"。[F.von Hügel:《论文与演讲文》,First Series,100 页。也参见 A.N.Whitehead 的这种看法,即我们能够轻而易举地加以清晰区分和思考的东西,属于相对肤浅的范畴,《理性的功能》,62 页以下,《概念的历险》,209、225、283 页以下等]

这里有两点需要加以区分。首先,存在陈述必然是开放的,在此意义上是无限的,因为它们超越自己,指涉一种就其本质来说无法用抽象语言表达的实在。因此,存在陈述无法被转换成纯形式的陈述而不改变意义、不遭到歪曲。试图将它们规约在我们

思维的清晰概念之内，恰恰就是忽视那具体和有限的东西，恰恰就最不确切——这只会通过将思维从存在领域转移到纯粹可能性的领域，或从殊相(particular)的领域转移到共相(universal)的领域来制造一种确切的幻觉。按存在本来面目的、充足的存在认识必须抵制这样的转变成另一种类。其次，一切都取决于存在物的性质。有些存在物本身就是限定的、清晰的，因此可以产生有关它们的相应的陈述，因为对它们的认识容易转移。而另一些陈述则不同，因为它们具一种远远超出我们以对它们的思维所能明确和限定的丰富性和充实性。因此，我们关于它们的陈述的不完整性准确反映了它们之优越于我们的程度或它们

在实在中的深度。这样，存在陈述里的开放性或无限性是它们把握对象上的充足性的一部分，或它们反映实在上的准确性的一部分。

关于存在陈述有第三点要讨论。我们必须警惕，切不可将它们的指涉对象局限于仅仅一种存在物，即那种可被感觉经验证实的存在物。将“事实内容”限制在只是对于感觉来说可以解释这种范围内，既无正当理由，也不可加以检验。[见 J.Baillie:《上帝临在感》,61 页以下]艾耶尔(Ayer)之类的哲学家所倡导的那种检验理论，最终依赖的就是这种虚妄的形而上学教条。当使用一种直解性意义或事实性意义的标准时，这些哲学家武断地认定，除了处于时间—空间性感觉经验的范围的事物，便没有什么东西具有这样的意义了，然后声称凡是未能通过这种考试的陈述

都无意义。要避免这种仅仅是诡辩的结论是困难的。如波普尔(K.Popper)所说,以这种方式将某种东西说成“无意义”,是再容易不过的了。“为了这意义,你只需将注意力集中在一个对你方便的狭窄意义上,就一定很快会引起不方便的问题说:你看不出它有任何意义。”[K.Popper:《科学发现的逻辑》,51页]艾耶尔就是这么做的——一切都来自他那土法炮制的惯例或定义(他把它们弄得或强或弱,以迎合自己的欲望),因为他的结论已经包含在他的前提里了,尽管他根本拿不出任何有关结论的证据以符合他自己的检验原则,这样,他的整个论点就毫无意义了。再次引用波普尔的话说:“如果你除了自然科学里的问题,不承认其他任何事物有意义,关于‘意义’概念的任何辩论,最终都将没有意义。”[同上。采用艾耶尔的检验原则,会使核物理学无效,因为它依靠的是抛弃可感知性这个标准,更不用说进行形而上学思辨了。无论如何,如Margenau所指出的,物理学所要求的,不止经验性检验,F.Heinemann:《二十世纪哲学》,396页]

我们现在可以同意,存在陈述是基本的;它们通过返回实际的和首要的认知基础,只能从经验上加以检验;或者假如语言得到承认,则它们是关于只能通过直接经验加以认识的事实内容的陈述。但我们不应做这一非科学的假定,即所有事实内容都属于一个类型,从而将所有的认识与感性知觉混为一谈。重要的是,应记住事实内容是根据它们的自身性质被认识的,如果它们从性质上说不能被感觉到,或直接观察到,因而被记得是先前的感觉经验或观察的结果,或从感觉经验或观察中推演出来的,那么它们就不会因为被不相干的经验感知或观察所检验而受到挑战,因为这并不是真正经验性的,因为它并不是有关实在之模式

里的检验。换句话说，经验指涉所具有的性质总是(我们不说完全)被实际指涉的东西的性质所决定，不能只按照某些特定的属性，或按照某些受限制的经验领域，或被选中的感知或直觉模式，预先加以理性的限定。我们坚持，这在理性上是做不到的，因为在我们认识某事物之前，预先描述它将如何被认识，或者说，以这种方式限定经验性经验和知识，意味着我们自己的经验和知识不受这种描述或限定的规约。而且，这种做法因以术语上的决定来取代艰苦的思考，将扼杀经验性发现。因此，我们用白利的话作结语："检验程序的形式性模式在神学中与在物理学中是一样的，不同之处是，在后一种情况下，诉求在于'启示'给一般

感觉知性的东西，而在前一种情况下，诉求则在于启示给信仰之'眼'的东西。"[J.Baillie:《上帝临在感》,68页]

关于事实内容的命题以及理念间或存在陈述和连贯陈述间的联系，我们还有话要讲：把某种二分法加诸它们，就是打开全然无意义之深渊。这种做法的一个例子，是将连贯陈述从一切本体论意义中抽离出来。在经验科学中，没有哪个陈述是纯然分析或缺乏事实指涉的，而就连数学陈述也无法总被当做同义反复(tautologies)来对待。存在陈述与连贯陈述如要有意义，就应是相互需要的，因为，用康德就感性与悟性的关系所说的一句话来讲，连贯陈述若没有存在陈述就是空洞的，存在陈述若没有连贯陈述就是盲目的。[I.Kant:《纯粹理性批判》,75页]或用不太相同的话来说，连贯陈述似乎产生于同存在陈述的直角关系

中，因为这种角度关系是它们的意义的关键。假如它们作为纯粹的抽象全然分离出来，自给自足，甚至连一种一般的本体论指涉都没有，它们就会丧失真正的意义。[当然，将意义模式完全抽离出来，并开发纯形式的可能性，如纯欧几里得(pure Euclidean)几何学那样，并以此类推，从一套初始关系中发明出其他纯形式的几何学，这些都是可能的。这能将它减化为我们按硬行约定的规则所玩的一个游戏。如若是，则它根本没有意义，或我们应当说，它的意义仅仅在于"玩"，在于一种令人愉悦的练习。然而，恰恰是这种"玩"使洛巴切夫斯基(Lobachevsky)和其他人发现了种种四维几何学，这些四维几何学后来又证明在自然本身中显示了实际属性]另一方面，存在陈述从头到尾充满了概念性解释，故此，它们若不产生连贯陈述，就没有具有意义的能力。不过，应当注意，连贯陈述与存在主义的关系不是理论的，而是实践的。但假如它们之间没有逻辑的连续性，这并非意味着它们是分离的——甚至在最低的限度上，它们之间的联系都是明显的，因为两者都利用"因断言具有内容性之故，而既依赖于形式也依赖于内容"[A.D.Ritchie:《哲学论文集》，72页]的普通语言。它们在功能和指涉上重合。这意味着我们的陈述，无论是存在陈述还是连贯陈述，具有某种模棱两可性，一种首要的和一种次要的指涉；存在陈述的真理指涉所指的主要是存在者，而连贯陈述的真理指涉所指的，则主要是其他陈述。

我们可以用不同的话来表达相同的意思。我们可以说，除了在一种意义模式中与其他陈述相对应、相一致、相整合中，不能产生存在陈述；但意义模式似乎并非悬置在空中，因为它们建基在存在陈述上。而那模式本身也是具有二重性。一方面，我们关注于一种在存在者或客体里的由事实关系构成的模式，另一方

面我们也关注于那由概念关系构成的认知里的模式——我们可以把前者叫做内容模式,把后者叫做形式模式。我们决不会将任何东西视为一种绝对的具相,而只是在可能是外在的,也可能是内在的真正关系中看待它。我们把它那些关系一并视为一个整体,因此它与在对象中发现的一种模式是不分离的。我们的存在陈述指涉这一情形,并在其中获得其意义。[非常应当注意弗雷格(Frege)的这一警告,即"一个符号的指涉与意义应当与之关联的理念区别开来"(《哥特洛布·弗雷格哲学著作译文集》,P.Geach and M.Black 编,50 页),因为概念是主观的,因人而异。因此有这么一种必要:"我们不时检查指涉,以保证我们谈的是同一件事物,即我们想要标示的事物。"]但当我们企图表达这一意义时,我

们把它表现为处在理念关系之中,因此,连贯陈述出现了,它们在与存在者的关联中必须相互一致,并在这种一致中提供一个形式的意义模式。

存在陈述与连贯陈述的这种相互关系并没有得到某些作者的足够认识,他们似乎误解或误用了被称为"表面的定义"(ostensive definition)的东西。请考虑这么一个情形:往一个原始人手里放上一只大手表,同时说"这是一只手表"。他打量它,看见分针在移动,听到"滴答"的机械声,然后把它扔到地上,说了声"动物"。在他先前所有的知识的结构以内,他对手表的解释是相当合适、相当聪明的。他提供了一个聪明的符号来指称和表达他所感知到的东西。他的感知从头到尾浸透了一个暗含的意义模式,因此他发出了有意义的举动。他碰巧错了,那是由于他缺

乏资讯，但他是理性的，因为他把运动的事实与物体的声音作为具相联系在一个感知到的整体里，该整体以一种对他来说似乎是惟一可能的方式构成了一个有意义的模式。与此相应的情形因而是表达在“动物”这个词里的概念关系，借着这个词，他试图用声音来表达他在阐释模式里所使用的模式。理解的下一个步骤将涉及他先前知识结构上的改变，因为只有通过这种改变，他才能够真正感知这新的东西，才可能发现它的意义，才可能获得一个新的语言符号来指称这新的事实，表达该事实的意义。脱离了一个连贯的，甚或发展着的意义模式，表面的定义将是无意义。



存在陈述和连贯陈述是相互依赖的。用旧式的哲学语言来说，内容与形式不应分离，或截然区分开来，因为只有通过形式，内容对于我们才变得可以理解。这不是说，我们得让形式优先，把它当做独立的实体，因为形式与它对之是形式的东西是紧密相关的，离开了这东西，它就根本没有意义。形式与内容总是在一起。这情形对于我们叫做形式模式和客体或存在者的东西来说，肯定是适用的。现在，当我们想要表达形式模式时，我们所做的事，不外乎用概念来表示我们借以认知客体的形式，但除非将我们的认识的形式模式（理念的关系）与我们认识的内容（事实内容里的关系），我们就会将认识与所认识的东西混为一谈，或者将我们的逻辑建构误作存在者。换句话说，形式模式应当作为符号来使用。我们承认这符号代表了所表示的事物，因此我们使用它，这不是为了借着对符号的分析，我们能够建构关于所表示的事物的知识，［这是那些将语言分析与命题分析混淆起来的人的过错。见摩尔对这一错误所做的严厉批评，Moore:《穆尔的哲学》，P.A.Schilpp 编，660 页以下］而

2.神学陈述:它们的性质和理由

我们现在转移一下注意力,具体讨论"神学的"陈述。但须明白这一点,即为了做这一工作,我们并没有试图首先建构一个哲学基础。陈述永远都必须与其基础相称。我们已经试图做了的事情,是将一些棘手的问题厘清,从而能够就神学陈述本身来思考它们,因为虽然作为陈述,它们与其他陈述重合,但实质上起决定作用的,是它们的客观指涉,而它们的合法性或正确性便取决于这客观指涉。然而,由于它们正为我们所讨论,存在陈述指涉与连贯陈述指涉的区分也同样适用于它们。[理查兹将科学上及心理情感上用的语言之分别特别应用在神学里,但是我们不要忘记有很多类别、陈述、描述、传记、思辨、诵读、劝告、表现等,乃至它们可以组成广泛之不同]

神学陈述可以分为两类。

(1)指称一个在它之上,超越于它的客观实在,而且其真实性便在于这种指称的陈述。它们从根本上说是指示性的(denotative)、标示性的(signitive),具有超越它们自身的方向性,因此,它们在其本身里没有意义,只在所意想或意欲的东西里才有意义。它们是具有非固有意义的陈述,以所意指的事物的性质和内容,应当与其他类似的陈述区分开来。当然,一个陈述不是乱糟糟的一团指示性符号,而由安排好的、从而有意义(即它的主观意义)的词组成的,并且这种有意义的安排具有一种指示性功能,它被用来清晰地标示一个超越于它的实在(即它的客观意义)。

(2)这么一些陈述,它们在一个连贯的知识架构里相互联系,

其真实性便在于这种相互联系，或在于一个它们在其中有适当位置的理念体系。它们是有着内在意义的陈述，应当与那些被独立地想出来，并加以系统化的思辨陈述区分开来。这不是说，每个陈述都应只应按其词的意思或形式安排来解释，而应从它所打算交流的内容的角度来加以解读或聆听，就是说，它应当是一个有序的交流序列里的命题。

神学陈述从根本上说属于第一类，因为它们以指涉上帝的存在这一被给予的实在而基本上是存在陈述。以此故，它们是有关神的治律(theo-nomous)，有关神的逻辑或学问(theo-logical)，不仅是有关上帝和神圣事物的陈述，也是上帝的陈述，其指涉来

自上帝而非我们里面的一个中心；它们源于上帝，它们的真理性来自上帝，而非借着自己便有之。这不是一种我们可以任意说明和随便出示的真理。但它们也是经验性陈述，因为它们凭经验产生于与客观实在的实际相遇，而那一实在的性质则决定它们所牵涉到的经验指涉的种类和模式。它们并非产生于推理，也不是由类比性推理制造出来的，因为它们的指涉的逻辑，从那种指涉的这一面是无法得到解释的，而只有从自我启示中的上帝的活动那一面才能得到解释。它们在本质上是类推性的，但这类推性的特征产生于通过符合上帝的道和真理而对至上实在的顺从。如果上帝真是上帝，他就是先在的、首要的，是它们的真理性的基础，是我们关于他的知识里的所指的对象，也是这种知识里的决定性因素。

确或符合逻辑。

然而，在神学中，这种陈述完全依赖于基本陈述，并且从不缺乏对存在者的指涉（直接或间接的），或缺乏实质性内容。[这并不是说，所有的神学句子都必须是陈述，因为我们也必须考虑直陈句、祈使句、虚拟句、祈愿句。这些句子是行动或自我表达的形式，而非断言]它们继续是上帝所统摄的陈述（theonomous statements），这些陈述的首要法则或规律是超越它们的，而非单纯地在一个理念体系中，肯定不在理智的固有真理之中。神学陈述在逻辑上不是必然的陈述；它们不是同义反复的，因而并非在每一个可能的情况下，或在每一种情形中都是本真的，并非脱离了时间和空间也是本真的，或在一种抽象的意义上说普遍地真。它们的真理性依赖于它们的指涉的实际性（actuality）和实在性（reality），依赖于同这种指涉的必然的联系。

关于这些神学陈述，还有几点要说。

首先必须注意，不能对存在陈述与连贯陈述，或者用更为神学化的语言像宣讲（kerygmatic）陈述与说教（didactic）陈述，做一种根本的二分。它们之间的联系比其他领域如自然科学里的存在陈述和连贯陈述之间的联系要紧密得多，因为它们的存在陈述源自上帝的真理，而上帝的真理不仅是采取存在之形式真理，而且是在耶稣基督中讲给人听的、表达清晰的圣言。故此，存在陈述已经浸透了圣言，其本身就是命题性的和概念性的，而连贯陈述绝不是抽象的东西，或仅仅由概念的形式联系构成的系统性陈述，而是与上帝真理的交谈关系里的陈述，在这种关系中，它们在命题上与道成肉身中上帝的自我给予和自我交流是合和融通的。于是，虽然它们的确涉及理念关系或真理关系，它们与

建基于耶稣中的真理的人性存在是不可分割的。

换句话说，我们可以说，存在陈述具有一种垂直指涉(a vertical reference)，连贯陈述具有一种水平指涉，但垂直指涉和水平指涉相交的基本点，则是耶稣基督——在地上、在历史上、在以色列，也就是说在我们这个世界的时间和空间里，在其中，它们具有一种观察的和历史的指涉。这是它们的意义之关键，因为只是在耶稣基督中，通过耶稣基督，存在陈述才具有在它们之上，超越它们，指向圣父(它们的非固有的意义)的指涉；只是通过与耶稣基督的一致，连贯陈述才在一个连贯的整体(它们的固有的意义)中具有它们的内部指涉。于是，在耶稣基督中，所有的

神学陈述都产生在时间和空间的具体形式以内，产生在历史思考和行动的媒介以内，在那里，它们涵摄着一种对历史上的生命和行动，以及一种适当的检验模式的承诺。在存在陈述中，检验将包含对耶稣基督的具体指涉；在耶稣基督中，检验则包含它们对圣父实在的指涉之朗朗光明。在连贯陈述中，检验将包含对耶稣基督的具体指涉，而在耶稣基督里，它们则包含一种基本的“逻辑简约性”，借着它，所有的连贯陈述都将明确其方向，实现其内在的完美。

这就使讨论进入第二点，即我们必须注意，所有的神学陈述都具有一种双层次的指涉，这种指涉与我们在上文讨论过的第一性的和第二性的客观性相对应。存在陈述将历史上的耶稣基督指涉为超越它们的客观实在，但它们又在耶稣基督中及通过

耶稣基督将上帝本身指涉为终极的客观性。这样,它们便在一种双重的意义上是未完成的陈述。它们与其他存在陈述一样是未完成的,因为它们表示的是一个超越它们的存在者或实在,对于这存在者或实在,它们拒绝将其转换成纯粹的思维或空想的东西;但它们之所以未完成,也是因为它们在耶稣基督中被打开、被超越、被导向永恒的上帝:它们不能突然在历史上的耶稣那里打住。因此,它们所携带的听得和概念是开放的,是建基于历史上的耶稣基督的具体实在之上的,但在他里面,通过他,它们被打开、被导向永恒。根据其所指示的实在的本质,它们是衍生于永恒上帝在耶稣基督里,通过耶稣基督而作用于我们的陈述,并通过对他的启示和救赎做出反应的这样的陈述。从神学上讲,这样的存在陈述在本质上是布道宣讲性的,因为它们见证在耶稣基督里与我们相遇的那拯救的圣行与圣言。

正是由于我们在此以这种方式关注于一种双重的客观性,存在陈述的指涉才具有这样的特点,即它是一种与基督这一历史事实相关的历史关系,是一种在信仰中将他崇拜为天父和救世主的个人关系。这些存在陈述表达了这样的行动,借着它,我们试图顺从作为上帝与人的基督这整个事实。我们不能这样对待他,仿佛他像其他历史事实(人物或事件)那样,只是一个简单的历史事实,因为他是道成肉身的上帝,是历史上那永恒的行动。他是历史上的一个独特的事实,是变成历史事实的那个绝对的事实,[见 S.Kierkegaard:《哲学片断》,83 页以下]因此我们对他的认识,我们之言说他,必须符合他的历史的和神圣的本质。故此,我们若不在信仰模式中,也就是试图根据那整个事实的性质来理性地报道他,就无法真实地报道基督这一历史事实;但我们也不能

只从纯粹"精神"的角度言说他，而不具体地、实际地将他指涉为一个历史事实。一种"仅仅精神的"或"仅仅历史的"指涉将是一种抽象而是不真实的。故而，就存在陈述与耶稣基督有一种真实的关联而言，它们必然包含一种与他相关的历史关系和精神关系。这整个关系都是信仰关系——在此应讲清楚，一种信仰关系包含着对历史事实之实质的一种历史指涉，但从此情形的本质来看，这种历史指涉是这样的，它对在历史上的耶稣基督里来与我们相遇的纯然的上帝实在是开放的。

由于存在陈述以这样的方式具有宣讲性，它们就必然会含有说教成分——它们不仅仅指向将事实的理性剥夺掉的"光秃

秃的事实"，在一种适合它们的理性模式中指向这些事实，因而在这么一种信仰的行动和理解中指向这些事实，在其中，宣讲和说教陈述分享了基督里的上帝的启示与复和活动。那些造就这些陈述的人以这样的方式指向基督，即致力于响应他的历史的思考和行动，只在这种历史的思考和行动以内报道，从而在报道这些事实中，向其他人传达通过这些事实传达给他们的资讯，或者说向其他人传达借着以其道与行为表达他自己的基督本身而传达给他们的资讯。通过这种说教性成分，宣讲性陈述被水平地扭曲至与系统的或连贯陈述重合。这导致了教义(dogmatic)陈述的产生。[关于教义陈述的具体特征，见本书正文部分393页以下、402页以下]

另一方面，连贯陈述却具有压倒性的说教性，因为它们是清

学形式的功能和性质，那困惑就会继续存在，因为这只能把它们变成神话。[参见 G.Ryle 对神话所下的定义："将属于一个范畴的事实用适合另一个范畴的表达法展示出来"。《心的概念》，8 页]

整个注意力焦点必须改变，以在纵深维度中观察神学陈述；这时，它们就不仅仅是被看，而且是被看透，直至达到它们所指示的那至上实在；它们被看做说教手段，借着它，我们与呈现在人的存在这形式中的真理相遇，我们直觉这真理，我们听到在耶稣基督里变为肉身的上帝之道。在这种前景中，神学陈述所谓"似是而非"甚或"愚蠢荒谬"的特点便不是它们缺乏意义这么一种情形的证据了，而是它们屈从于一种不足的和不合适的阐释

方法的证据。[见 I.Crombie 收在《信仰与逻辑》(B.Mitchell 编)一书里的文章，48 页以下。他在该文设论反对神学之同化于其他任何东西，认为神学陈述异常的形式特征有助于"固定"这些陈述的"指涉"]它们只是对一种虚妄的方法，或对采取一种异己架构的阐释才显得似是而非，正如核物理只是在被硬拉回古典物理学的有限范围里，并以此阐释它这种企图面前，才显得自相矛盾。

现在得注意神学陈述的第三个特征，即它们也与我们的认识和说话的自然形式相碰撞这一事实。虽然这对于那些从外部探讨它们的人来说令人惊讶，但这并非神学陈述的一个偶然特征，因为这对它们来说极其重要。当然，在某种意义上，它们与一般语言处在一个连续体中，也像一般语言那样使用句法和逻辑，因为它们是使用理性的人类作为交流手段的人类陈述。如果说

它们所包含的冲突是故意的、不可避免的，它们所体现的最终的意图却是复和。之所以如此，其原因在于它们是采取耶稣里的上帝之道和真这种模式的陈述，在于它们与他的称义与复和的活动相一致。在耶稣基督中，上帝之真理已经突入我们的人类生命和历史中了。该情形是这样发生的：从他那方面讲，他忍受罪人对他的抵制，被钉上十字架；而从我们方面讲，我们把十字架继续扛下去，跟随他、服从他，悔悟我们的非真理，脱胎换骨，以接受上帝的真理，与上帝的真理保持一致。于是神学陈述在形式和内容上都与启示与复和活动中的上帝的真理相符合，应当以一种适合这种相符合的实质性方式加以确切说明。

这就是神学陈述以不寻常的方式使用普通语言时，表现出令人困惑的特点之原因之所在，因为它们得把普通语言延展至其自然使用的范围以外，而在自然使用的范围里，普通语言是适应自然存在者和仅仅是凡俗性交流之需要的。如我们所看到的那样，神学理解包含一种对我们知识的逻辑结构的严肃改变，而这种情形在某一新事物被认知和吸收时是不可避免的。因此，如果神学陈述引起普通语言的结构性变化，使它足以表达它被用来传达的真理的本质，我们不应对此大惊小怪——的确，假如没有普通语言的这种结构性变化，神学陈述虽在其指涉中，但无法做到忠实于上帝之道和真。应当强调的是，神学陈述的本质意义包括它们在其中被造就的结构性变化，［正是由于未能看到这一点，在目前这场辩论中，哲学家和神学家们各谈各的，不考虑他们之间可能的对话，而许多未能理解神学陈述的真正性质的神学家只顾高谈阔论，全然不知所谈的是什么］正如我们关于真理的知识，包括它恰恰在其中发生的复和与重新取向(reorientation)。如果企图使神学语言回复到普通用法以理

解它，这将是非理性的，因为在普通用法中，它只对于普通知识来说是充足的，只适合于完全囿于我们的空间—时间宇宙之界限里的经验范围。神学必然会根据其实质内容，或者说根据适合神学认识之对象的性质，以一种神学的方式来使用普通语言。但这并不是让神学家贬低逻辑形式的位置和重要性，因为所有的神学陈述都以其与历史上的耶稣基督的那种根本关系，包括了一种此世性指涉，因此它们必须对普通语言之延展到变成为某种“语言幻影说”(linguistic docaetism)这种情形保持警惕。

把耶稣基督说成是“一个具体的共相”(a concrete universal)，或者“这个具体的共相”(the concrete universal)，这是把我

们带到这么一个边缘地带，在那里，神学语言对哲学家来说可能显得自相矛盾，甚至荒谬。但这一点对于神学陈述来说具有根本的意义。耶稣基督不仅是那永恒的道，是上帝那普遍的真理，而且是人类历史上一个具体的个人存在者。他在自己身上把共相与殊相、真理与存在、上帝与凡俗的人结合了起来。一切神学陈述，无论是宣讲的，还是教义的，都直接或间接地植根在他里面，并且只是通过他，它们才在一个真理与意义的连贯的模式中连接在一起。他是它们基本而确切的“逻辑经济性”或“内在完善性”的泉源，因为他是在他自己的完整性和统一性里，在其生命和事功的整个模式中被领悟的。最终说来，是我们对这一个人里面的普遍的上帝真理的直觉，给了我们的一切神学陈述以深度和意义，而这真理只是在对他的连贯的领悟和清晰的表达中才

可能充分把握，因为它来源于他的表达清晰的自我启示和自我交流，这自我启示和自我交流将有关圣父的充分而本真的知识展现我们面前。

这样我们就坚持，神学陈述因有一种真正的彼岸指涉而是本真的。它们的真理性在于有这么一个实在：它们来源于它，也对它做出反应。它们不仅仅是作为关于上帝的人类陈述而是本真的，而且在一种根本的意义上作为上帝的陈述，作为上帝本身的真理的交流而是本真的——就是说，它们只是因从上帝那方面来说是本真的，以及相应地从人这方面来说是本真的，而是本真的；它们就其依赖于上帝的自我陈述而言，就其是衍生于上帝之言的“倾听—陈述”(hearing-statements)[“倾听—陈述”(Hearing-Statements)或“倾听到陈述”(heard statements)在神学科学中与自然科学中的“观察陈述”相对应，正如“听得”与“知觉对象”相对应、相仿佛]而言，是本真的。那衍生和反应的真理性必须用适当的方式加以检验。对它们的指涉的检验，将包括对宣讲陈述的结构的检查，以保证它们真正是宣讲陈述，也就是说，它们是作为对上帝之言做出反应的“倾听—陈述”而产生的。对它们的指涉的检验，也将包括对教义陈述的结构的检查，以保证它们与真理的内容模式一致，也就是说，它们是类比地从上帝之真理中衍生出来的——而这一情形反过来又引发了神学陈述的内部逻辑与形式逻辑的关系问题。它们必须参与形式逻辑，因为它们与其他人类陈述享有共同的思维和语言形式。

与此同时，让我们回过头来检视这一事实，即神学陈述具有一种超越自己和在自己之上的指涉，并且仅凭它们自己来说不是本真的，而在超越自己之处才拥有真理。在此，批判哲学家有

些话要讲。对此我们必须洗耳恭听。

(1)如果我们做这种神学断言,那就将意味着,属人的和此世的陈述本身,与它们最终意欲指涉的神圣和彼世的对象之间,有一种真正的不一致。陈述怎么能够真实地指涉那全然超验者、那超越它们者、那无限超出这个世界所有“经验”之界限者呢?[参见 A.J.Ayer:《语言、真理与逻辑》,第 i 及 vi 章]

(2)我们可以说,神学陈述指涉一个永恒的世界,与它联系在一起,可是即使它们确实与它联系在一起,我们也无法说是怎么联系的,因为我们不能用语言表述的东西,就是语言与外部事实的联系——也就是说,用维特根斯坦的话来说,我们不能作一

幅关于一幅画与被画者的关系的画 [L.Wittgenstein:《逻辑—哲学论》,4.01 以下,4.12 以下。参见 J.O.Urmson,对此所做的讨论,《哲学分析》,87 页以下、127 页以下、141 页以下]。

(3)还有另外一个断言与这些批判性意见紧密相关和重合。如果我们声称神学陈述是类比性的,我们难道不需要一个客观标准来衡量它们吗?如果我们必得断言所有神学陈述都是类比性的,我们如何才能得到所要求的那种客观标准呢?我们不能摆脱我们自己的思维,或者说一种非我们自己的人类语言的语言。[Ayer:《语言、真理与逻辑》,128 页以下]

这些批判性意见必须认真对待,应当从批判理性方面接纳过来。它们确实应当从神学理性方面加强。我们假定,若完全就神学陈述自身和仅仅就它们自身来考虑它们,它们便不具有真

正的真理。我们承认,我们不能简单地说,它们是如何与其所表示的实在相联系的,因为它们对上帝并没有这样的要求,即他必须是它们的对象或它们的内容。然而,恰恰是真理的本质要求我们承认这些情形,而正是由于真理来到我们这里,我们才得以从我们的自主思维之圈里解脱出来,被给予一种与外在于这自主思维之圈者的关系,一种超越我们对自己所说的话,或为我们自己想像出来的东西的关系。

关于这些意见,应当注意它们并非只适合神学陈述,也就是说,只适合这么一种情形,在其中,所指涉的对象是一个存在者,或一个程序,而不是一个理念,就是说,在其中,所指涉的对象是一个相当不同于陈述本身的东西。假如批判性意见的目的是摧毁神学(demolish theology),它们也会摧毁经验科学,导致怀疑主义。如果它们的目的是怀疑主义的,它们就会包含一个严重的错误,因为它们假设对一个事物的思考与实际接触该事物是等同的。或者换句话来说,作为怀疑主义的意见,它们断言纯思维具有首要性,它们把思维从存在中抽离出来,将精神与物质割离开来,从而制造出一条仅靠思维不可能逾越的鸿沟。[这就是说,它们犯了G.Ryle驳斥为"笛卡儿的神话"这样的错误。《心的概念》,11页以下]若如此,则质疑超越这鸿沟的存在物就将是一种思维的矛盾运动。但是不必对这些意见做一种怀疑主义的理解,因为它们的真理性在于这一事实,即它们揭示出,在我们对凡俗的或神圣的外部实在的认识中,我们无法解释这实在的可把握性;我们的思维与存在的客观实在之间没有一座纯理论之桥。若能对这情形加以正确理解,就不会产生怀疑主义,而会产生在我们永远也无法理解[A.Einstein:《晚年颈谈》,60页]的神秘而前的那种爱因斯坦称之为"敬

畏"(awe)的东西。

这些批判性意见提出的问题，不仅与我们对存在者的认识相关，而且与我们对新事实的认识相关，因为我们无法将我们发现新的事实的方法和程序减化为思维形式，更不用说将其表达出来了。这样做，将涉及对我们思维中的一个未打破的连续体的处理，这连续体不会允许我们前进到我们已知事实范围之外的地方，或从已知事物推知出来的知识范围之外的地方，而对真正的新事物的学习将包括在与我们已知事物的连续性中，对非新事物者或不完全是新事物者的认识，并且只有通过对我们的认识架构的重构，才能被吸收到非新事物者或不完全是新事物者

里面去。这正是我们在对上帝的所有认识中所面临的事实，因为他相当不同于我们，我们要认识他，无法从我们自己出发，而非得从上帝本身出发不可。对他的认识只是从他那一面——借着他的行动——才可说明。

我们一刻也不能将知识与所知事物的性质分开来看。那将导致怀特海称之为"不连贯"(incoherence)甚或"武断的分开"(arbitrary disconnection)这种情形。[参见 A.N.Whitehead:《进程与实在》，8页以下。怀特海特别关注实证物理学抽象概念，甚或关注任何科学的哲学领域里的实证主义。《思维模式》，202页以下]因此，试图通过把神学知识从上帝本身之实在中抽离出来理解神学知识，是错误的做法。但是当我们把这实在严肃地当做上帝的实在，而这上帝把自己交给我们认识、把我们仅靠自己永远不可能认识的东西启示给我们，使我

们能够领悟完全超越我们的东西，我们也必须严肃地对待这一事实，即使我们的认识所涉及的关系不是我们所能确立的，而只能由上帝来确立。这就是为什么我们的神学陈述不能断言，上帝一定是它们的对象或它们的内容；如果他确实是它们的对象或内容，那也只是借着他的恩典而如此。

我们的神学陈述由于断言它们指涉那终极的上帝真理，因而就从它们那一方设置或承认了作为陈述的它们自己与终极的真理之间有一种不一致(注意：不是一种不连贯)，这正是因为它们依赖一种上帝从他那一方确立在他自己与我们的认识之间的关系。上帝最终是在耶稣基督里确立了这关系，因为在道成肉身中终极真理是从那不一致的这一方与我们相遇的，实际上是在我们的凡俗经验以内，在我们的偶然性和相对性当中与我们相遇的，在这里，他使我们的思考和陈述能够接近他自己，也使他自己能够为我们的思考和陈述所检验。因此，我们必须在这一面，从他自己的真正中心出发，来思考神学真理和思考他。所谓这一面是这种情形，在其中，他在我们存在当中确立他自己，在我们与他自己之间建立理性联系，既尊重了他的神性这一“硬的事实”(hard fact)，也尊重了他的历史的人性这一“硬的事实”。

换句话说，如果我们要在神学中科学地思考，也就是说，归纳地、凭经验地和尊重实际地思考，我们就得从我们对耶稣基督里的上帝的实际认识，按照这种认识所固有的真正的、内在的连贯性来思考我们的神学陈述。我们不能把我们的神学陈述从它们所指涉的中心，从它们获得其真理的地方，也就是说耶稣基督里抽离出来，然而试图从一种对它们来说是异质的立场来回答这些批判性问题——这将是做作的、不真实的，遑论非理性的

了。因此,我们去到耶稣基督本身那里,把他看做上帝的真理,这真理来到我们这一方,在我们凡俗性当中与我们相遇。上帝的真理变成了人,从而,虽然他从上帝对于人这一方面来说是真理,因为在耶稣基督中,人已经完全响应了那真理,但他从人对于上帝那一方面来说也是真理。他是言说自己的上帝真理自身与聆听、接收这真理的人这两者。在耶稣基督中,神学陈述与其所指涉的实在之间的不一致已经被克服了。在他里面,人类陈述与其所指涉的客观事实的那关系、那无法用语言表达的关系,仍然启示了自己。在这里,我们面临事物性质里的一种客观的和本质的相互关联性。这种关联性我们不得不承认。它只能由自己的不言

自明性来判断。从神学的角度来看,在耶稣基督的语言里,语言所不能表达者变得明显了,对我们发生着影响,确立着与我们的关系的那圣灵的团契,那上帝生命的人性的临在变得明显了。正是由于在耶稣基督中,我们与上帝、与那终极真理相遇了,因耶稣基督自己就是那终极真理的体现,我们才在基督中得到那借以衡量我们的类推性陈述的惟一客观的标准。因此,只是在基督论思考中,只是通过基督论思考,我们才能深入探讨我们的陈述对上帝之实在的比拟性[即 ana-logie。"ana-"这一前缀既有"向后"、"再"等义,也有"类比"之义。——译注]指涉。

然而,在做进一步讨论之前,让我们再花点时间来考查某些虚妄的方式,因为它们被用来回答有关我们神学陈述的真理性的批判性问题。

(1)人本主义神学家有这种倾向,即通过把上帝的至上真理与此世的真理等同起来,[参见 E.Troeltsch:《信仰教义》,1925,以及《特洛尔奇全集》,II,386 页以下,500 页以下。这对布尔特曼的还原论的影响是显而易见的]来回答那些批判性问题。这就是说,他们断言神学陈述并不指涉一种超验的实在,而只是指涉我们的凡俗经验的种种实在,对于这些实在,它们只是象征性的表达方式,[参见 Braithwaite 的埃丁顿纪念演讲《一个经验主义者对宗教信仰的性质的看法》。当然,决不能把布莱斯韦特说成是一个神学家]从而否认神学陈述不具真理性。如果用维度模式(dimensional mode)来描述这一情形,则垂直指涉完全被撇在一边,让一种纯水平指涉唱独角戏。比如,"上帝爱世人,甚至将他的独生子赐给他们,叫一切信他的,不至灭亡,反得永生。"[《约翰福音》第 3 章 16 节]这一陈述被阐释为仅仅这样的意思:"真正的父亲爱他的孩子,把最好的东西给他们";或者"上帝在基督里,叫世人与自己和好"[《哥林多后书》第 5 章 19 节]这一陈述被简单地阐释为:"在耶稣中,我们甚至学会了爱敌如己。"虽然这些陈述本身并非谬误,但作为再阐释的产生,它们不得不对付这一明显的事实,即第一个陈述歪曲了耶稣的意思,而第二个陈述则歪曲了保罗的意思,并且在解释学方法[见 R.W.Hepburn 对此所做的批判性质疑。他想保证神学不被变质成某种文学批评,《形而上的信仰》,85 页以下。也就是说,在理查兹的语言中,神学在这方面面临着这样的危险,即抛弃"语言的科学使用",从而促进某种"诗意的使用",以激发情绪反应]中将不得不面临不真实或回避这样的指控——但我们在此不讨论这个问题。

我们决不应当忘记,神学陈述是此世陈述,具有此世的指涉。因此,它们可以从多个角度来加以解释,如历史的、心理学的、意识形态的、伦理的、美学的等等,并正因为如此,它们被要

求按照这各种不同的经验领域和语言用法的标准来加以检验。我们不能否认，神学陈述具有这样的指涉，因而对于其他必须考查和提出的凡俗性陈述来说具有意义和真理性。正是由于上帝的真理已经来到这个世界，已经在此世，我们才得尊重它的凡俗的和此世的形式，尊重它的此世客观性——在地上、在历史上、在以色列、在教会中。否认这点，就将是不尊重耶稣里的上帝的真理。但是将上帝的真理与其所进入的此世形式的真理等同起来，不仅会意味着将神学与区区现象学等同起来，并对神学思维的拒绝，而且会把“上帝”置于我们的观察和思维的强迫之下，把“他”变成一个区区历史事件和相对性的俘虏。这么一种“上帝”

只可能是人的神圣化。[H.Vogel:《传言与教义》,79 页以下]如果神学陈述的客观指涉和实质内容被取消，它们因而变做一种纯意识形态的陈述，那么它们就得顺从于只是在意识形态的层面上被考查和检验，在这里，要说明它们毫无意义和自相矛盾，是很容易办到的。[参见《哲学的神学新论文集》,A.Flewand A.MacIntyre 编，或者 R.W. Hepburn,《基督教与悖论》]

(2)另一个极端的答案来自神秘主义者，他们贬低上帝真理的此世涉入，试图通过截然区分超验的上帝真理和纯粹此世的真理来超越上帝真理。这是全然脱离一切有限事物来寻求真理的做法——无空间、无时间、出神入迷的真理(ecstatic truth)。这就是说，它试图回避上帝真理在这个世界的种种客观性中、在历史上的事件中来与我们相遇的实际方式，也许试图否认上帝真

理实际上低就了我们,或否认他在怜悯慈悲中下放到我们中间,把他自己显启给卑微、消沉和凡俗中的我们。[H.Vogel:《传言与教义》,78页以下] 这种做法只会在更大的程度上激发我们讨论过的第一个批判性问题的挑战,使它不仅是一个批判性的问题,也变成一个怀疑主义的问题。针对这一点,我们不得不顺从这么一种思维方式,即作为尘世上的造物,我们绝对拒绝试图"作为上帝"来思维、绝对拒绝试图在我们偶然性和尘世性使然的相对性之上来思维、超乎这种偶然性和相对性来思维。当然,《新约圣经》坚持把我们往下面拉,要我们脚踏实地,不要想入非非,沉浸在不受时间约束的真理里,因为上帝真理是选择在尘世上、在历史上来与我们相遇的、来与我们讲话的,是选择在我们卑微的人类语言和我们的尘世性使然的思维方式的界限以内来与我们相遇、同我们讲话的。[这已被用一种极端的方式加以详述。我不想贬低真正的神秘主义体验,但据说神秘主义者在其中摆脱了感官的那种体验,则是不可信的,因为在这种体验中,认知没有经过理性的中介性处理,或这种体验只是把感觉经验用做一个跳板,借以进入那全然超乎它的幻境。这是幻影说的一种形式]

(3)在这两个极端之间,有第三条常常为人所探寻的道路——这条道路具有罗马的和基督新教的形式。在罗马形式中,它把存在类比 (analogia entis)(像人为解难之神那样)(like a deus ex machina)带了进来,试图把论点建基在这么一个运动之上,试图用这么一个运动来证明其论点,这个运动以类比性推理从凡俗界和偶然界向神圣界上升,既假定人与上帝的相似性,也假定人与上帝的不相似性,从而在背叛性的怀疑主义的进攻面前得到一种抵抗力和灵活性。它在现时代的一个突出例子可在

Bartsch 编]这两种情形从根本上说都是主观主义的,因为它们都未突破其人类学的出发点,但至少史怀哲的做法不具有"双重思维"的特征,并且具有这样的优点,即承认如果无法为耶稣里的上帝真理找到理论根据,我们便应义不容辞地以投身行动来寻求"检验"。[J.Macmurray:《作为动原的自我》,202 页]

所有这些做法最终说来都未能深入思考基督教福音所建基其上和借以成立或不成立的那个基本事实,即上帝在耶稣基督中屈尊下放到我们卑微、凡俗的生存当中,打破我们与上帝之间的不一致,深入到我们对真理的敌意,恢复人与上帝的团契,从而成为上帝给人的真理和人面对上帝的真理,并以此成为人的真理,为了人的真理。

与以上描述的三种方式相反,我们认为,我们的神学陈述只是在对耶稣基督的直接或间接的指涉中才具有真理性。它们是否站得住脚,取决于这么一个事实,即它们是来自基督里的上帝真理这一中心,而基督是所有神学陈述的泉源、基础、支撑、完成和主人。但由于它们得尊重这中心,它们得尊重在基督里面与我们相遇的那真理的威严,即它的终极的客观性,得尊重我们所具有的采取此世经验形式的那种真理,即它的次一级的客观性。

就我们的神学陈述指涉终极真理而言,它们的真理性就在这指涉中,它们的根据在于客观实在那一方的是真理者,但就它们是人类陈述,并因其与其他此世经验陈述相关联而具有意义而言,它们也在这么一个领域里具有真理性:在那里,人类的标准声称自己是适宜的,比如历史确凿性(historical facticity)、逻辑一致性(logical consistency)、伦理正当性(ethical validity)等等。于是,神学陈述的真理性得从其双重取向上来加以考虑:一

我们言说的上帝之言保持一致。正是这种参照检验着它们究竟是与上帝之言相符的本真的听得，还是来自我们自己心里的思辨产物。只是“听到”的陈述才是本真的，也就是说，有这么一些陈述，它们依赖或衍生于基督里的上帝的自我陈述，因此它们从上帝一方以及相应地从我们一方来说都是本真的。于是，神学陈述必须作为响应在《圣经》里和通过《圣经》听到的上帝之言的陈述，在《圣经》启示的范围内造就。

就这种情形的本质来说，我们没有能力为我们在教会中、在圣经里之聆听上帝之道提供一种纯理论根据，因为这从根本上说是一种经验论指涉，尽管它是一种符合那独特的所指对象的

本质的经验指涉，因而不应以其他经验指涉的本质来衡量。但如果说我们不能解释我们如何以这样的方式依赖上帝，或者用语言说明上帝之道如何来到我们这里（这是圣经教义的意义的一部分），我们还是能够就自己如何得以认识上帝之言发表一些意见，从而描述一下揭示圣言内在逻辑的神学思维及陈述的形式指涉，以此使上帝真理变得显明起来，或使其呈现出来。要对之加以充分的描述，就不能不阐明基督教神学的内容，而且这样做时必须照顾该内容的整体性和内在连贯性。但从形式上讲，这就要对用于《圣经》研究以保证本真的聆听的科学探究方法进行考查，对神学知识的内部的或内容的逻辑进行考查。我们现正将形式方面的要求分离出来，以检验作为顺从地与上帝之道实际来到我们这里的方式保持一致，并通过圣经的见证在教会里被听

到的神学陈述的真理性。

那么,我们坚持,神学陈述的形式检验方法是符合学习和认识真理中所实际采取的步骤的,也就是说,它与在教会里来到我们这里的圣经启示一致,与在这启示内通过顺从作为我们的上帝真理的耶稣基督一致。我们所关注的真正的文本,不是圣经的文字,而是基督的人性,这包括他历史上的生活与工作,即上帝之道在时空中将他在自己对象化在我们的人类生存模式里面,并用我们的人类语言和思维方式启示了自己。正是由于这是以此方式来到我们这里的威严的上帝真理,我们才必须尊重他来临的方式,才必须尊重他仍然在与我们相遇的方式,因此我们必须尊重我们的陈述与那方式的准确的和正确的相符。正如弗格尔(H.Vogel)所提醒我们的那样,[H.Vogel:《传言与教义》,73页以下]这是我们在威严的真理面前的谦卑的一部分,是我们在摒弃所有不准确的和不正确的,因而"非正统"["正统"恰当的含义是按真理本身,而不(一定)按官方的或流行的意见与真理正确地联系起来]的方式上对威严真理的尊重的一部分。一种神学如果没有勇气区分真假陈述,就不会有顺从威严真理的谦卑,因此就是背叛真理。[在此请参见据报道朋霍费尔(D.Bonhoeffer)所说的有关实证的和经文批评的基督论的话,及有关"异端"这一概念的灾难性丧失的话。《基督论》,J.Bowden译,77页以下]

但是只要我们的神学是以这种方式真实地与真理联系起来的,它们就会摆脱自己,指向在它们之上和超乎它们的真理。作为人类陈述,它们应当顺从于真理,应当绝对地,因而自我批判地顺从于真理。由于这个缘故,它们承认,单凭自己,它们是不足的,是不具有真理性的。它们是在与终极真理相关中具有其真理性的,它们仅在绝对地与那绝对的真理相联系的意义上,才具有

其真理性。但恰恰由于它们与之相关联的是那绝对的真理，它们也只是对这真理才是相对的，并且为这真理所相对化。另一方面，由于它们作为人类陈述属于这个偶然性和相对性世界，它们也一定与这个世界里的相对真理相关联。只是由于它们绝对地与那绝对真理联系在一起，它们才只可能相对地与相对真理联系起来。于是谬误可能产生于与绝对真理的相对联系，或与相对真理的绝对联系。

我们的结论是，我们的神学陈述无论多么准确或正确，都不单凭自己拥有真理。由于与终极真理相联系，它们本身已被相对化了，而且只有承认它们自己作为陈述的贫乏和相对，它们才可

能真实地指涉终极真理，才能恒久地拥有那作为它们的根据及合法性之泉源的真理，那终极的、最后的真理。它们不能仅仅凭着我们的努力，通过将其带到与圣经，甚或与耶稣基督自己的一致里使其真实而真实(这将是一个虚假的"正统"概念)，而最终只能凭真理本人而真实，而真理本人很乐意为我们确认他自己，而且他不嫌我们词语的贫乏和不足，乐意借着恩典亲身做它们的真理。于是，关于真理问题的最后决定不取决于它如何在我们的思维里被构想出来，或取决于我们能够造出的有关它的陈述多么正确，而取决于活生生的真理本人。在耶稣里的上帝真理面前，总会出现这么一种特定情形，在其中，我们停止讲话，我们沉默，这样上帝就可以向我们宣告他自己，真理就可以充当他自己的见证。

从资料(materially)上看，我们的神学陈述通过真理里的某种内容而为真，这内容只有上帝可以借着他的恩典给予它们。我们不能坚持说，上帝必须是我们有关他的陈述的内容。[这种言说方式，我们是从巴特那里借用过来的。《教会教义学》，II.1，229页。见论述“人关于上帝的知识的真实性”的整个一节，204~254页]假如要说我们的陈述对于上帝究竟是否为真、是否忠实，这也不属于我们的力量和能力的范围。我们不能凭着对真理的正确的系统阐述命令真理，让他招之即来，挥之即去，或者强迫他证实自己。我们这方面之不具能力，恰恰如耶稣所说，是圣灵、真理之灵之具有大能这种情形的反面。我们只能等待真理，聆听他的言，将他的资讯接收到我们的头脑里，努力用我们的陈述忠实地表达它，但我们无论如何决不可以宣称，上帝一定是我们的陈述的内容，上帝真理包含在我们有关它的陈述里，被强制地与它们联系起来，因而上帝必须承认它们。如果我们的陈述得关涉终极的上帝真理，真正的检验就必须通过对上帝本身的判断的诉求来进行。必须以这么一种方式来寻求这样的检验，即它是捍卫上帝的真正威严的、维持受造之物的真正界限的，因而不允许受造之物僭越上帝的位置，使自己犯错误，或把上帝的真理变成谎言。我们不能预先挪用或擅取有关真理的决定，而只能依赖上帝，把我们自己连同我们的陈述交给他批评和指正，交给他赞成或不赞成，并祈祷：通过他的判断，这些陈述能够领受公义与真理。

在这种对上帝的判断和恩典的顺从中，我们依赖道成肉身，依赖上帝真理降临到我们的软弱里，以使我们得以接近他，得以与他交流(亦即依赖其客观灵验)，并借着他的启示与复和的恩典，做我们知识的对象，不管我们的词语和思维的局限性、不足

和贫乏，因为他决不会让自己的大能受它们的限制和阻遏；相反，他在对我们的人性的接纳中使它们神圣、使它们升华，并给它们以一种他的真理里面的内容，这内容它们仅凭自己是绝对没有能力拥有的。这样，上帝不仅在耶稣基督里启示了自己、客体化了自己，把自己给出来让人认识，而且在我们的人性及其凡俗形式里实现了对他自己的理解、认识和言说。是那被言说和听到、给予和领受、交流和理解，因而又以我们在时空中的生存的特殊语言言说、给予和交流的真理，来到我们这里，要求我们理解、思考和言说。因此，当我们聆听、领受和领悟上帝真理时，当我们思考它，并再用陈述交流它时，我们便是在依赖这一切后边

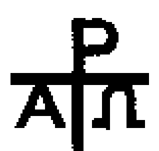
的那上帝的可靠性，便是如奥古斯丁曾说过的那样，在依赖真理借以成为肉身的那同样的恩典，在向上帝的恩典祈祷，请它给我们试图在忠实地顺从耶稣里的上帝真理中说出的词语和陈述以实际的真理内容，这真理内容，它们谦卑而恭顺地认为是自己所指涉的。而且我们相信，按照上帝的应允，根据他的恩典的判断，他将接纳它们，并根据自己喜欢与否给它们以他里面的真理。

“根据自己喜欢与否”，这是因为他可能不接受我们的陈述，他可能在我们把自己放在神圣裁决的天平上时，使我们认识到错误，纠正错误，从而正确地认识他的真理。因此，除了下述情况，便不可能谈论检验了，即如巴特所表达的那样，[K.Barth:《教会教义学》,III.2,191 页] 我们应当乐意地按照它们究竟是*在我们自己*的要求下，还是在上帝的威严之要求下发生这样的标准，按照它

们究竟是作为我们自己的建构提出来的，还是那些乐意从上帝(惟有他才能证明它们正当)那里领受证明的人谦卑地提出来的这样的标准,来检验和修正我们的知识和我们的陈述。要得到检验,我们最终只能依赖使人称义的上帝恩典,因为从根本上讲,我们有关上帝的知识的检验必须来自外部，来自上帝本人。[与mutatis mutandis(经适当的修改后)相对应的,是这么一个事实,即在自然科学中,检验在证据的评估上最终要求人做出判断。在经验领域里,没有哪种理论推证能够给出最后的确证，因此科学家必须判断自己是否愿意承受事实对他的压力。参见M. Polanyi:《个人的知识》,17、59页以下、63页以下、202、264、299页以下等]

这种回答神学陈述真理性问题的双向方法，与我们在上文讨论过的真理的双重客观性，以及我们的神学知识的两极性严格地相符。我们不能仅用对人言的语言分析和阐释便取得突破,获得对逻各斯的认识和理解；我们不能以操纵次一级的客体性来感知和领悟上帝真理的终极客体性。但我们只能在人言以内才能听到逻各斯的声音，我们只能通过忠实地顺从上帝真理的次一级客体性,才能与上帝本人的终极客体性相遇。检验方式不可能是别的,而只可能是实际认识的方式;因此,我们神学陈述的意义和真理性将符合我们达到认识所采取的步骤，或者说符合真理来临和要求我们理解、交流它的方式。

是我们知识的实际内容告诉我们它如何被认识，规定它应如何加以检验。由于我们知识的内容不能与真理使自己客体化的活动分离,不能与真理完成其启示及复和中的活动分离,规定我们如何认识真理及我们有关真理的陈述应如何检验的，便是真理与我们打交道的方式，因而也是我们认识真理的方式。于是，内容形式及我们认识模式的发现，是检验的必要条件



(Sinequunon)。在这一点上，有一个难题常常被那些企图将理论检验从实际的学习方式中抽离出来的人提出来。这是坚持纯形式的东西的首要性，是将象征的分析性解释与操作混为一谈。[在此参见 G.Ryle 对使用概念和谈论它们所做的区分。《心的概念》，8 页以下。然而，我们也必须学会不把思考概念和借它们思考事物混为一谈] 我们能够在神学领域以外，在不能从科学发现程序分离出来的批判性检验与某些经验论哲学家作为惟一可能的检验方法而确定的抽象推证步骤之间的冲突中，看到这一情形。可是，既然这些哲学家确定的抽象步骤并不符合实证学习及发现中所采取的实际步骤，它们只会取消其意在检验的那种运动本身，从而证明自己毫无用处。

对于这么一些人来说，情况便不同了，他们企图从神学活动中抽离出一种检验方法，这种方法一开始便“死”了，因为它从实际学习和认识真理的活生生的运动剥离了出来，特别是从上帝作用于我们、使我们能够接近和认识他的方式分离了出来。

知识只有符合对象的性质，才是真正的知识，但对象的性质规定了我们在自己的认识活动中对之必须采取的那种理性模式，也规定了适合对象的推证方式的性质。神学知识的对象是耶稣里面的上帝真理，是肯定采取了人性形式的上帝真理，因此思维和语言的人类形式都应受到认真的对待和严格的尊重，但神学知识的对象也是因其性质而为恩典与圣灵的真理，因此，他的性质应当受到认真的对待和严格的尊重。这真理的性质所要求的，是因恩典称义和对圣灵的证实。在此，我们可以回顾一下先

前对道成肉身的上帝真理的性质的讨论，以及它所要求于我们的一切，假如我们要本真而忠实地认识耶稣基督的话。可以这样概括地说，因耶稣基督里的上帝之恩称义不仅适用于我们的生命与行动，而且适用于我们的知识，从根本上说对于认识论是有意义的。

当圣保罗教诲仅因恩典称义之学说时，也遭到了这么一些人的反对，他们认为他在鼓励道德上不负责任的行为，实际上在破坏法律，但保罗坚持，他所做的正相反，他在确立法律，维护法律。同样地，当路德在宗教改革运动时期重申同样的学说时，被指控煽动反律法主义情绪，但他表明他所做的正相反，因为从称义中流溢出来的生命是爱之律法统摄的生命，仅因恩典称义绝不是颠覆道德责任，而是将它确立在一个深刻而不可动摇的基础之上。

同样地，当因上帝之恩称义或检验的学说被运用于知识领域时，它也遭到了反律法主义和非理性主义这样的指控，也就是说，被指控为破坏负责任的思维的规律和法则，破坏有秩序和受控制的知识的要求，但该学说应当坚持的，也刚刚相反。是称义把我们的知识真正地、理性地确立在上帝真理之上，把他当做它的真正基础，并通过使它正确地领悟真理，以适当的规律和法则来确立它的地位，而它在形式上则能为这些规律和法则所检验。〔从这一角度看问题，传统的“有神论”似乎太抽象了，只适合意识形态的真理，而不适合生命的真理。由于从根本上说，一个未知实有之证明在于其自己的证据及其从我们这里引发出来的明显的赞同，故有神论论证只有说服我们让自己的头脑顺从神学实在的强制性自我证明，才会有力量，否则我们就会陷入我们自己对理念的操纵里。如果我的判断正确，则 E.L.Mascall 多年来一直是按这一思

路思考的]正是通过形式与内容、思维与行动、知识与生命的这种整合，意义、理性和责任才获得坚实的基础。正是在以这种知识架构自己的内在逻辑来确立它中，我们的立场才可望得到阐明，在这阐明里，神学知识的证实可能发生在神学探究持续不断的进行中。

通过形式与内容的检验方法，在恩典称义里的这种结合，我们看到了神学知识内在理性的持续不断的展开，这不仅将对启发进一步的探究及回答许许多多其他问题富于成效，而且有助于发展一种专注于上帝真理的人类生命的活生生结构。从形式上看，我们神学陈述的检验如我们所讨论过的那样，在于它们对

耶稣基督的这样的指涉，在其中，有关他的知识通过教会、通过在教会当中在圣经里对他的见证来到我们这里。从资料上看，神学陈述的检验只存在于上帝在耶稣基督里的恩典里，因为上帝在他自己的存在中通过圣灵的大能把自己积极地赐出来，作为我们认识的对象(per modum entis“通过存在方式”)，称义我们试图按耶稣基督里他的言和真行动时的人类认识模式和言说他的模式。这样的称义在对我们、对我们的认识和生命的要求上如此完全、如此绝对，以至我们依赖它，只服从它的判断和称义，但是在把我们自己交给它控制和操作中，我们发现自己与真理一致了，我们与耶稣里的上帝之道相符了。于是，在他里面，我们的认识、我们的学习、我们的生活通过与真理的一种活生生的亲身的团契被联合在一起；而这反过来又成为这么一种媒介，借着

徒才能生活在真理之中，因为当他依赖自己的时候，他便倒退到一种非实在情景里，在那里，他所说出的关于真理的陈述，与他作为罪人的实际生存之间存在着矛盾。于是，自他自身里的一个中心生活，就是生活在非真理之中；只有自真理里的一个中心生活，他才可能被接纳到真理里，才能生活在真理里，才能顺从真理、服务真理。

另一方面，借着摆正我们与上帝真理的关系称义这种做法，又质疑了我们这方面一切声称是有关真理的知识的东西，就我们的神学陈述声称拥有真理而言，还质疑了我们的神学陈述，并把它们从自身引开，把它们导向基督这惟一的上帝真理那里。可

是称义这么做时，却通过将我们的所有认识、思维和行动客观地建基于基督里的神圣实在之上，而坚定了我们的信念。然而，称义另一方面又召唤我们不要生活在自己之上，而要生活在基督之上，因此作为他所爱的人，在他里面生活在彼此之上，从而在我们的生活与行动中取得成果。耶稣说："凭着他们的果子，就可以认出他们来。"[《马太福音》第7章16节]因此，称义对我们的生活、思想和行动具有最深刻的意义，因为在它里，我们涉入一种行动和思维方式中了，而这行动和思维方式又会影响我们作人类的生存的整个结构。这种差异似乎会给我们神学陈述的真理性提供一些不言自明的证据，但基督教神学不愿意如此，也不能如此，因为依靠它做证据，就是离弃对仅因恩典称义的依赖，因而将破坏产生这种"证据"的那种涉入。故此，称义包含了对耶稣里真理

受规约的和准确的处理方法，这种方法在圣言或上帝真理的创生性冲击下产生在信仰里。由于我们在神学中关注终极真理、终极权威、终极客体性，这些形式必须按其对象的终极性质被赋予一种优先性和至上性，但由于这对象采取了我们在自己世界(亦即人性和历史的样式)的时空所具有的那种客体性，我们也必须尊重产生于有关人性的、历史的和此世的种种实在的知识所具有的理性思维样式。由于其对象是位格的、人性的、历史的等等，神学知识与包含位格、人性和历史诸因素的其他种类的知识相重合，但由于它探讨的是采取了位格、人性和历史诸样式的神圣真理，因此不能减约或消解其他种类的知识。它具有一种根本的理性活动模式，这模式超越了所有其他种类的知识，但并不脱离它们。特定的神学思维形式与神学和其他理性知识的思维形式的关系是什么呢？这个问题正是我们现在要讨论的。这个问题不是关于神学科学的思维形式与其他专门科学(比如历史科学或自然科学)的思维形式的关系的，而是关于神学思维形式与运用于所有知识中的一般思维形式的关系。

我们可以回顾一下两类陈述间的区别。它们是：其真理不在它们本身中，而在于它们所指涉的，超乎它们自身实在的陈述，与其真理就在它们本身中，在它们的有序和连贯的相互关系中的陈述。神学陈述具有这两种特征，但它们大体上是超乎其自身，指向上帝真理的陈述。天真地讲，它们是这样的陈述，它们带有必须具有自己的特定逻辑的垂直指涉，但也是这样的陈述，它们带有某种水平指涉，并在该指涉层次上具有形式逻辑。可是，我们怎样思考我们的陈述在水平层次上对之具有

垂直指涉的上帝真理呢？我们能够在形式逻辑的线性模式(linear modes)里将那降临到我们这里，与我们在耶稣基督里相遇，与我们的世界相互影响的活生生的、永恒的真理思考到底吗？

这里有一个双重的难题。总是有将知识或语言与存在联系起来的困难，因为存在总是突破我们陈述的界限，超出其形式逻辑的界限；它不会为我们为确定对它的把握而制造出来的结构所束缚，即使我们确实是通过这些结构来把握它也如此。这种情形，每门科学取得的进展越多，就越是不能回避：怎样把抽象形式的逻辑与客观指涉的逻辑联系起来——这就是

那本体论(ontologic)的难题。但是神学除此之外，还有一个难题，因为陈述指涉上帝的方式与它们指涉任何其他东西的方式是相当不同的。上帝本身是不同的，不能用理解其他事物的方式来领悟，因此我们在体悟他时，得考虑思维习惯和术语意义中的某种变化、得考虑某种不同类型的概念，甚至得考虑语言和形式的某种不同的用法。我们如何将人的逻各斯与上帝的逻各斯联系起来，将形式逻辑与上帝的逻辑联系起来呢？除了是本体论问题，这似乎还是神学问题。由于神学陈述的逻辑无法把这些陈述从其本体论的指涉中逻辑地抽象出来，我们将首先考虑神学思维因其对实相的指涉而产生的基本形式，然后试图阐明神学言述内的连贯陈述的逻辑对存在陈述的影响。

一、上帝的逻辑

言说“上帝的逻辑”,我们不应如是想,即我们能高升到上帝之处,窥视他心里想的到底是什么,或理解他的奥秘的判断。“耶和华说:‘我的意念非同你们的意念,我的道路非同你们的道路。天怎样高过地,照样,我的道路高过你们的道路,我的意念高过你们的意念’。”(赛55:8~9)上帝的逻辑,是他的真理为了我们把自己给出来、使自己客体化所采取的方式,因而产生在我们知识里的思维形式与真理的形式的对应。上帝比我们的词语或逻辑伟大得不可比量,他降临到我们中间,以我们可怜的凡俗词语和人类逻辑与我们讲话,从而给这些词语和逻辑以一种真理,这真理超乎它们凭自己所能拥有的任何力量或能力。我们说“上帝的逻辑”时,所指的只可能是耶稣基督,因为他,而非其他任何人,是上帝变成肉身的永恒的逻各斯。他是上帝变成肉身的逻辑,是指向我们的上帝恩典及真理的逻辑,因此我们的思考必得从这个在基督里成为肉身的逻辑的角度出发才行。这逻辑在我们里面之前就在基督里了;它在我们认识他以前,就在那被给予的实在里了。我们必须做的事,是在神学知识按耶稣基督里的真理的活泼的统一性和有序性形成自己的形态和秩序之际,揭示它的有机含义或结构连贯性。

我们并已探讨了的基督真理的几个方面,这些方面对于我们理解神学知识的本质架构及该架构里的那一类关系具有立法性。

（1）我们首先讨论耶稣基督之恩——也就是说，上帝真理的降临，成为肉身，并慷慨地把自己给我们。上帝真理自始至终的整个运动，都是针对我们的纯粹的恩典，即使它在我们对真理的认识中也仍然是恩典。这意味着，我们必须承认真理的无条件的首要性，及他所建立的与我们的关系的不可逆性。例如，"道成肉身"不能逆转为"肉身成道"(the flesh became the word)而不遭到歪曲。真理的行动属于其作为真理的本质。只能按照这行动才能本真地认识这行动。当上帝把自己给我们，作我们认识的对象时，他在这种认识中对于人类认识者来说，并非因此就不再是主体，或控制者、统摄者了——他自始至终都是主。这种神—人、

主一仆关系的事实是不可逆转的，即使人类语言里的形式陈述可能需要语法倒装也如此。我们完全可以说"我们认识上帝"，但当基于这实际的认识，我们进一步说出"因此我们能够认识上帝"这一陈述时，我们却无法把这"上帝的可认识性"与上帝在其恩典的自由中将有关自己的知识交给我们这一实际事实真正分开，从而凭我们自己来预见它。严格地说，上帝的可认识性只能由他自己来预见，因为它植根于他的神圣自由和本质里，但对于人来说，则它基于神圣恩典和作为真理在恩里给出自己的反映，是可以预见的。真理的这种无条件的首要性及与我们的关系的不可逆转性，可以叫做恩典逻辑。这便是我们必得按照真理作为恩的本质和行动来思考它的道路。

（2）这成为肉身的真理在耶稣基督里作为联合在一个位格里

的真神和真人与我们相遇了。他是作为这么一个人而使自己为我们所认识的，即他已经在自己里面确立了上帝与人及人与上帝的关系，因此只有按照在他的本质中的这种联合，才能被真正地认识。基督位格里他的神性和人性的这种关系（叫做位格联合，hypostatic union），给每一个涉及神人关系的神学陈述提供了那种规约性关系。于是，只要我们的真理知识被赋予适当的秩序，它就会在其实质性内容里揭示出一个反映那位格联合的基督论模式的结构。这便是神学思维的内部逻辑，产生在那至上客体的影响下的逻辑，那从耶稣基督里的基本指涉架构烙印在我们的认识上的逻辑，那渗透、指导该领域的所有科学思考的逻辑。

(3)在此，我们不能忘记基督的神性和人性是联合在一个位格里的，不能忘记这位格是上帝那独一无二的道。他是采取了位格存在样式的上帝真理，是与他的位格同一的上帝之道。由于他是位格和道，产生于我们里面的知识样式便相应地具有位格和道(或命题)的性质了。由于他是上帝的位格，是给予位格的位格(personalising Person)，我们服顺他之际，思维的位格样式便诞生在我们里面了。由于他是上帝之道，是创生者之道，我们在把自己的心灵交给他的自我交流之际，思维的样式便创造在我们里面了。由于他是位道一体，与他的位的一致和与他的道的一致便在我们里面成为一体，不可分割了。因此，我们不仅了解基督，我们也认识基督；我们不仅想像基督，我们也思索基督。我们思索一个位格，思索那个位格，这样做时，我们使自己适应位格思维，获得真正的主体性。他肯定把真理交流给了我们，但它们是内在于他的位格存在的真理，不能从他那里割离出来。它们是借

于我们之所是，是他在自己里面之永恒、先时地所是，但他在自己里面之所是，就是对于时空中的生命里的我们之所是。在他自己里面及对于我们来说，他是道路、是真理、是生命。上帝真理是他在自己整个地成为肉身的生活及事功中之所是，是他在把自己交流给我们，给我们里面之所是。因此，我们不能以在时间中绕到他的行动与生活之后或超乎他的行动与生活，以达到我们可能想像是真理本人的东西这种方式，非历史地或静止地认识上帝真理，因为对我们来说，除了决定性的干预我们的人性生存，在爱里把自己无私地奉献我们，以赎我们的罪的这生活与行动中的真理，便没有其他上帝真理了。除了以他在时空中给出自己让我们认识，也就是说，以他成为肉身、以他为了我们而在时间和尘世的行动中度过其生命、以他为了我们的拯救而被钉死在十字架上、以他为了我们的称义又从死人中复活，我们便无以发现他、认识他。上帝真理不能与历史上的耶稣基督分开来看，因为时间、决定、行动、历史属于这真理的根本性质。因此，我们对真理的把握或思考若脱离了时空关系，就不可能不导致对真理的歪曲。耶稣里的上帝真理除了以一种类似于他的性质的方式，即借着与真理在时间和空间、历史与行动中的关系，便无法认识。[参见 O.Cullmann 的这一看法，即信仰包括融合到拯救历史里去，《作为历史的拯救》，97 页以下]认识真理包括我们这方面一种相应的时空中的运动，一种能动的、活生生的、积极的关系，一种与真理的持续不断的历史团契，在其中，我们在真理里成长，不断学习真理，因而假如不践履真理，就不可能认识真理或言说真理。活泼的真理要求我们具有一种动态(kinetic)的认识和思维模式。

这样，我们坚持，对上帝真理的认识要求有与真理在时间和

在行动中的关系,也就是说,一种动词性关系,一种由动词和副词[verbs 与 adverb 在英语里词根相同。——译注]来描述的关系。这种关系不是静止的、无始无终的和必然的,像我们用纯数学或符号逻辑所表达的关系那样,而是一种包含时间中的运动和决定中的自由的关系,这种关系与某种意志决断或决定性行动很相似。在此,神学理智以一种相应于真理的那活生生的、及物的(transitive)本质而以及物的、历史的方式发挥作用,因此它的运作所依靠的是构成其认识内容的诸真理间的那种理性的动词—谓语结构,这结构也相应地是及物的和历史的。为了恰当、充足地表达这一点,神学需要有某种四维逻辑或某种动词逻辑,在其

中,与时间和行动中的真理的那种极其重要的关系将得到保存,而这恰恰是符号逻辑或数学逻辑所取消的东西。[或许我们拥有的与所要求者最接近的东西,是"量子逻辑",即有关事物的几何学方面和动力学方面深刻联系的逻辑——见 de Broglie 表达这一情形的方式,《物理学与微观物理学》,100、126 页]逻辑关系(传统意义上的)与时间关系不能混为一谈,但神学必须与之不断斗争的,正是对实际知识的这种歪曲性抽象,如果神学要忠实于真理的本质或要真正做到客观和科学的话。

在讨论这一情形并弄清其对神学思考的含义以前,我们得进一步考查一下领受和交流基督里的上帝真理的方式。有关他的真正的知识不是孤立的、个人主义的。在某种程度上,这对所有知识来说都一样,因为没有哪种知识最终是单独个人的活动。

所有知识都产生于群体,其充分和适当的运作也需要群体,永远不能逃避群体。我们所有的人的思维都是由历史决定的,由先前的思考及已经获得的知识的交流决定的;但它也是由我们目前的人际关系决定的,因为即使我们的基本理性也需要有其他头脑的客观性。这在神学认识中尤其如此,在其中,我们思考的对象是基督的位格,是那产生位格的位格,因为思考他,是一件极具人际性的事,在对他的思考中,我们适应人际性的思考。耶稣基督并非来到我一个人这里的,而是同时也来到其他人那里,因而他以这种方式来到我这里,即要求我与其他人之间有人际关系。故此,我们如果不在一个由众多的人组成的群体中与其他人一起思考基督,就不能思考他。如果我使自己脱离基督为之给出了我自己的兄弟,我自己与基督的关系便成了问题,我便脱离了是真理的他。因此,就神学思考是基督论思维而言,它也是群体性思维。只有与所有圣徒一道,我们才明白基督的爱是何等宽阔高深,并知道这爱是过于人所能测度的。(弗3:18以下)

此外,这种群体性思维是一个历史运动的一部分,是由群体里先前的思维决定的。这的确是道成肉身的一个具有根本意义的结果,因为如我们所见,呈位格存在形式的真理是以道成肉身来到时间里的,采纳并度过某种历史,并恰恰借着他的本质把一个历史上的群体确立在与他的人际及历史团契中的。真理是历史上的耶稣其人,他只是在人际和历史的诸多关系中才被认识和传言的。真理具有如此本质,他必须由时间里的其他人传达给我们。真理并非某种我们仅凭己力就能辨识的东西,或某种我们能够脱离时间地与之联系起来的东西。于是这真理的领受和传布对于教会来说,是不断具有创造性的,因为真理是在教会中、

借着教会得到传布的，也就是说，是在基督教群体成员间的人际和历史关系中，借着这种关系得到传布的。神学知识只能到历史上的基督教内去找，在那里，一代又一代地发生着对真理的个人和团体的领受及传布。这不是否认真理通过基督的道和灵直接来到我们每个人这里、来到基督教群体里。他的确直接来到我们这里，但这并非撇开了这一事实，即他是借着历史上其他人所传达的圣言人际地、历史地来到我们这里的。基督之把自己交流给我们，是在历史上的教会里，是通过历史上的教会，在那里，圣言是借着其他人在时间中的行动传布给我们的，在那里，通过圣言，基督降临在对我们的直接言说里及与我们的人际相遇里。于

是真理之被领受、被传布，因而被一代又一代人认识，这一切发生在教会这个领受圣言的群体里、发生在借着圣言启示他自己的基督的群体里、发生在由那些联合在一起倾听和领受圣言的人组成的社团里，简言之，发生在教会这基督的身体里。

我们现在能够将以下两点加以陈述了。

(1)由于耶稣基督里上帝真理的人际及历史性质，神学知识产生于一个特定的得到限定的领域里，在那里，真理是被人际地和历史地领受和传布的。神学思考发生在那实际的知识领域里——这不是自由自在、不受拘束的思维，想到哪里就到哪里，越出对象性质所规定的界限。[这就是神学的科学与哲学的区别之所在，因为哲学思维是一种超乎所规定之界限的思维形式，不由具体的题目或内容所决定，因而超越了任何特定的方法。但哲学并非武断或毫不受约束的思维，因为它受到了

思维形式的条件、可能性和必然性的限制]神学思维绝不是武断的，而是无条件地与其对象上帝束在一起，有序地与他相符合。它并不借着演绎思辨而先行于它的对象，也不因与静止的思维样式紧束在一起而滞后于它的对象，而是在自我舍弃和悔悟中热切地追随基督，顺从基督的本质和事功加诸它身上的种种限制、约束和必然性，因而处在那给定的、与基督联合和团契的领域之内，即教会的人际及历史关系之内。真正的神学因此是教会这一历史中的基督身体的一个重要功能。神学的这一方面在教义学即(从这一角度来看)教会的受控制和约束的思考中得到了探讨，在教会中，它在对其进行理解的一代又一代历史传承中阐明有关真理的知识。忠实的神学不可能不是教义学，这恰恰是由于它不能使自己脱离与基督这真理的历史交谈，不能把自己的内容从与教会这一与基督和解和团契的领域的有机联系中抽离出来。从教会的活生生的连续性那里，神学不仅部分地获得其理解的有机样式，这有机样式在教会心灵的历史决定和表述中为把自己显现出来而斗争，而且获得其能动的和目的论的品质。神学思维的这个方面不是我们在此要立即讨论的，虽然我们不能将它全然撇在一边不予理会。我们关注神学这外在的有机模式那后边的东西，即教会对真理的理解的那种内在的基督论模式。

(2)如果说，作为基督身体的教会构成了从中发现关于真理的实际知识的领域，那么在这领域之内，对真理的理解的表达所依靠的，便是大量的具体真理，这些具体真理产生于并最终在于他自己便是惟一的上帝真理的基督。由于这些真理就其本质来说是人际的和历史的，它们就需要在教会里被认识，但由于它们是人际的和历史的，它们又具有一种需要加以表达的

独特的相互关联性。我们如何描述人际真实的这种内部构造呢？神学知识的内部逻辑是什么呢？它与连贯的神学陈述不得不使用的那种外部或形式逻辑有何关系？学说与学说、真实与真实如何联系起来，使我们得以完全忠实于它们派生出并指向的那惟一真理？

当我们试图用陈述表达神学的真时，尤其当我们把它们付诸笔端时，我们意识到自己的思考中有一个抽象因素。那活泼的、人际的和历史的真实在此程序中容易遭到歪曲，容易从它们的本源和根据里抽离出来。它们将脱离实相，变成不完整符号。它们一旦脱离实相，就会变成可在一个连贯体系里得到严格表

述的理念—真实。为了被当做真正的东西对待，为了与实相相似，它们必须在本质上内在于某种作为其意识形态表征的东西之中。这便是神学所不断受到的诱惑：让它的学说和真实变成抽象的东西，然后，由于我们无法满足于理念一类的东西，又把它们嫁接到某种事物上，如教会、或社会、或国家、或人自身的本质上，把这些事物当做它们的实在的依据。在这一程序中，神学被消解成某种其他东西，如社会学或人类学。它不再是本真的神之学问(genuine theo-logy)，不再关注那些衍生于和内在于惟一的上帝真理的真实，而这些真实只是在其是神之学问的意义上被思考的。当神学真实内在于某种不同于其适当对象的东西里时，它们便成为一种意识形态，这种意识形态从这么一些自然力量里汲取势能，有时是令人难以置信的势能，这些力量潜藏于它们

内在于其中，并为之以意识形态阐释来行动的东西里面。罗马天主教会所受到的诱惑，是将它的神学变成一种教会意识形态(ecclesiastical ideology)，而基督新教所受的诱惑，则是将它的神学变成一种人类学意识形态(anthropological ideology)。这样，两者都背离了上帝真理，背离了神学的基本性质。神学只有在基督论的意义上指向上帝，方可能是本真的神之学问。对真正的神学思考来说，教会的地位虽然重要，人的地位虽然重要，但二者都不能僭越耶稣基督这一被给予的实在的地位，因为一切神学真实在本质上都内在于耶稣基督，并且只有通过他，它们才能彼此共在。在我们这个世界上，我们与上帝的关系遭到损害，一切都期盼着它们的救赎的完成，在这个世界上，我们无法避免神学知识里的歪曲与抽离成分，但我们必须时时保持警惕，防止把神学真实仅仅当做其形式来对待，当做不完整的符号或概念—真实来对待。我们在任何时候都应努力将我们的神学陈述追溯到它们那被给予的实相那里，不以这些陈述本身，而在耶稣基督里，在他与圣父的关系中来看待它们。从根本上说，我们在这种基督论指涉里并借着它，才能辨识它们彼此关系的真正逻辑。

我们现在可以尝试从两个不同但相关的角度，描述上帝的逻辑，同时把迄于此刻的讨论概括一下。

(1)恩典的逻辑。这是我们已经探讨过的真理之为恩典的无条件的首要性，以及真理与我们的关系的不可逆性。恩典的逻辑是上帝真理在把自己揭示给我们方面采取的道路。由于他在我们对他的认识中并非不再是恩，我们的所有意念及其相互关系便必须反映恩的运动。

让我们回过头来思考这一事实，即关于上帝真理的知识需要有我们这方面的服从行动，并且只有通过这些服从行动，我们才能弄清各真实何以彼此联系在一起的原因。我们可以把服从行动描述为*决定*。当我们说2×2=4时，不需要做什么决定。我们所关注的，是不受时间影响的东西和必然的东西。这种真实不包括时间因素；它不是一种成为真的东西，不是一种为了成为真而必须运作的东西。不包括选择、不包括决定。结论是必然的，那不是通过一种自由的行动而得出的结论。["假如宗教信仰是那种描述为论证之结论的东西的话，为了使所讨论的信仰成为一种宗教信仰，我们的确信既不可太多，也不可太少。因为假如我们能够拿出逻辑上有说服力的证据，我们也应拿得

出那种为决定留下了余地的确信；如若证据在其所在之处，决定便没有。我们并不做出接受欧几里得的结论的决定；我们仅仅尊重他论证的严肃性……"A.MacIntyre：《形而上的信仰》，179页。但麦金泰尔（MacIntyre）的错误在于将"客观的称义"与这种证据等同起来，209页。在其探究神学概念和语言的整个方法中，他都像R.W.Hepburn那样，未能在属于不同思维*层次*的科学必然性中操作]但在神学中，我们如果通过决定，便不能辨识真理。执行上帝意志者，方能了解有关上帝的学说；践行真理者，方能得到启示。于是，耶稣基督之死于十字架上与我们的罪的宽恕之间，并无必然的和不受时间影响的关系，并无形式逻辑关系。确实存在着一种关系，但那只是一种由神圣行动确立，并通过信仰辨识的关系。

然而，如果把信仰或决定想像成一个感觉器官，或一种"使"（making）福音真理"真实"（real）的手段，那就大错特错了。个人

决定或信奉的行动就其本身来讲，什么也没有说。信仰的行动取决于基督那首要的行动，即他为我们做出的一个最后的决定。我们为他做出的决定响应了他为我们做出的决定，并依赖这决定，把它为我们的决定的客观依据。“非你们选我，而我选你们”。“此中是爱，非我们爱了上帝，而是他爱了我们”。“你们认识上帝，或者说被上帝认识”。我们已有机会注意到我们与上帝关系的那种认识论倒置。在此可以昆明，我们的信仰行动建基于上帝那恩典决定，即把他自己给我们，为他自己选择我们。换言之，我们的个人决定植根于拣选，即上帝之爱的在前的运动，它在耶稣基督里成为肉身，我们就既有了神恩指向人的纯粹行动，也有了人在顺服的响应中指向上帝之恩的完美行动。由于耶稣基督已经代替我们给了圣父一种完整的顺服，由于他已经把上帝之恩拿来给了我们，由于在他成为肉身的生命中，他自始至终都替我们说话，不仅把上帝描绘给我们，把我们的响应转达给上帝，而且在自己里而使上帝真理实现，将其转换成他的凡俗生活，从而使我们得以在耶稣基督里并借着他认识上帝真理。于是，在他的身与心的全然顺服中，在他完美的凡俗生活的整个逻辑中，他都已经实现和提供了内在于他成为肉身的位格里的诸真实间的那种内在关系。上帝之恩在基督里及在他整个道成肉身的生活、死亡和复活中采纳了我们的人性，他这么做所采用的方法，是我们的个人决定所依赖的那决定性行动，是我们的个人决定反映在其相应的行动里的那决定性行动。我们不以自己的决定来彼此讲述福音的真理。我们在自己的信仰中，通过自己的信仰，来体察这些真理如何已经在耶稣基督里、上帝恩典的决定性运动中被言述了。每种神学学说都必须以自己的方式，直接

或间接地反映上帝之恩的无条件的首要性，如果它要忠实于上帝真理的话——正是这种关系显启和确立在道成肉身的圣子与圣父的关系中，显启和确立在基督之人性与神性的关系和联合中。只有凭着这光明，我们才能真正理解我们的凡俗决定何以与实现在基督里的上帝之恩的选择联系起来。上帝在基督的整个生活与事功中所采取的道路，属于整个神学真理的根本模式。塑造每个真正的神学陈述的内在形式的，是神恩的逻辑。

(2)**基督的逻辑**。这是恩之逻辑的另一面，因为表现上帝的逻辑的，是主耶稣基督里的恩之逻辑。从这一角度讨论了这一

点，我们便可以探讨那逻辑的实际模式，而非仅仅是它的运动和行动。

在此，我们可采用一种不同的方式。我们可以设想，基督教信仰的所有真理或教义构成了一个有机整体，它们在信仰的统一中共在于一个整体，有它自己的本质模式。我们并不试图把某一模式强加在神学认识身上，而是去辨识那内在于它的料质内容中的模式，或者在我们集中探究它，以发现其核心指涉的架构时，让它把自己显启给我们。我们这么做时，便被引向耶稣基督、引向道成肉身、引向那位格联合、引向上帝与人在基督里那独特的共在，它对于人与上帝的任何其他关系都具有规范性。如果谈的是位格联合，我们就不应想像上帝与人的某种停滞的关系，而应想像上帝与人在圣子这一位格里的联合，它贯穿了他从出生

成为肉身的圣子里转换成了我们人性里的一个可辨识的模式，并且只是在顺从这恩之果的模式中，因而也只有在顺从耶稣基督这道路、这真理和生命之恩的运动中，我们才能辨识神学思维的内部逻辑。由于它自始至终都是恩，所以是基督真理使我们适应他自己，但恰恰在这适应中，通过把我们吸纳到他自己完整的人性中，他既确认了我们的人性，也给它烙上了他自己的生命的印迹。这就是那在我们的认识之前便在基督里的逻辑。由于我们在自己的认识活动中忠实于作为恩的真理的性质，忠实于他在那独特位格中作为上帝和人所自我显启的东西，我们里面便出现了位格生命和领悟的类比模比——这就是我们称做神学的内部逻辑的东西，即一种内在于我们知识的实质性内容里的逻辑。与形式的逻辑相对，它是一种内容的逻辑，因为它不能从客观实在中抽离出来，附着在我们自己的"理智"上，即使我们对客观实在的认识是一种主观或心理经验也如此。正是在我们考察上帝之恩在道成肉身中，在耶稣基督的整个出生、生活、侍奉、死亡和复活中所采取的道路时，考查耶稣基督的位格与本质，并忠实于他显启给我们的一切时，我们觉察到了那适合其他所有关于对基督本身的信仰的学说的中心指涉架构，因而能够以适合其他学说的方式，在这些学说在基督里的连贯的相互关系里，推演出它在这些学说里的逻辑。

现在，所有这一切都得以人的思维形式、人的词汇、人的语言和人的句子来完成，因为认识着的我们是人，我们认识的对象也具有人性——那采取人性样式的永恒的上帝真理。由于上帝已认真地对待了我们的人性和凡俗性，由于他借着进入它，借着在它里面显启他自己而尊重它，我们也必须尊重它，也就是说，

尊重那凡俗之言和逻辑，这凡俗之言和逻辑对于我们的人类陈述的正确而有序的安排来说是必要的，因而对于阐明我们关于上帝真理的知识及这种知识自身的秩序和形式来说也是必要的。神学知识的质料逻辑或内容逻辑不允许我们忽视我们的人类思维和语言模式的外部逻辑或形式逻辑。

另一方面，我们显然不能仅仅在我们的人类语言和思维的外部逻辑的架构内来表达神学知识的内部逻辑，或者说无论如何不能以这种方式把那规范力的控制权拱手交给这外部逻辑。[这就是为什么就此情形的性质来讲，我们不能就我们如何认识上帝或认识我们所认识的上帝的实在，以回答 R.W.Hepburn 按形式逻辑提出的那种问题，给出一个逻

辑的解释。《基督教与悖论》，56 页以下，但我们同样不能给出一个逻辑的解释，以证明我们对世界的意识或对其实在性之认识是合理的] 形式逻辑并不告诉我们实际上我们应如何认识真理，虽然它在阐明我们以非自相矛盾的陈述来疏理安排我们的语言的方式上的确占有一席之地。于是我们必须尊重形式逻辑的重要性乃至必要性，但我们不能让它僭越真理本人享有的那种权威地位，或让它取代内在于他所显启给我们的东西的质料逻辑。当我们要把自己的神学思想用一种有序的、前后一致的方式，白纸黑字地写下来时，当我们使用动词、名词、形容词、语法和句法，因而使用形式逻辑时，问题立即就变得尖锐起来。但这“纸上逻辑”(paper-logic)应当成为真理的主人吗？真理应当被家养、驯化，紧裹在语法和逻辑的拘束衣里吗？肯定地，真理在他的威严和恩典里难道不是如此宏

指涉的诸符号形式做详尽阐述，而且是由于这些形式这时会开始依赖我们的精神或心理程序，并发展成一个独立的武断而专横的体系，而我们则不断受到诱惑，要把这体系强加在我们正在探究的论题身上，可是这却包含这样的危险，即逐渐摧毁科学客观性的基本原则。这里当然有一个非常重要的真理因素，因为科学不是一种被动的活动，而是这么一种活动，在其中，发现之运动包括对自然程序和想像发明程序的干涉行动。重要的是要认识到人类思维的逻辑结构产生于我们意识的内在有序化，与我们周围世界所固有的外部秩序的相互作用，并且不受我们的历史与文化的心理和社会结构影响，但这意味着，科学理论每前进

一步都要求的那种逻辑重构也必须包括我们生活于其中的群体之社会和心理模式的重构，甚至包括我们自身的改变和重构，因为我们从事着科学探究，必须随着我们问题的修正而受到疑问和改变。[在此请参见 T.F.Torrance《重建中的神学》,117 页以下;T.S.Kuhn:《科学革命的结构》，特别是第 V、VI 和 IX 章；以及 E.H.Hutten:《科学的起源》，第 IX 及 XIII 章]

我们在神学的科学中也而临着这种紧张和改变，因为我们必须一方而忠实于“超验指涉的关系”，[这是 A.D.Ritchie 的表达法，《哲学论文集》,106 页] 另一方面必须忠实于正确和准确所要求的那种连贯的系统阐述的发展。然而，这在神学中不可避免地被着重指出，因为耶稣基督里的上帝真理，因呼吁人类生存的根本重构，而从根基上挑战着我们思维的逻辑结构。这里不仅揭示了形式

之从内容里抽离出来，而且这抽离中包含着人与其与实在的那种恰当联系的疏离。这就是为什么只有通过人的自然思维习惯的深刻变化，亦即人的逻辑和象征思维发生在其中的历史和文化存在的社会及心理模式的深刻变化，基督教生活和神学思考才能向前发展。这便是神圣逻各斯在我们的人性里成为肉身的深远意义之所在；是神圣恩典在我们本性的异化条件下活动，使我们与真理复和的深远意义之所在；是神圣真理在我们的生存受规律法则奴役的条件下活动，使我们得以自由地面对上帝。因此，我们必须从我们知识的基督论内容中寻求上帝的逻辑与人的逻辑之关系这个问题的最后答案，但正因为在那里，我们比之在其他任何地方都更加充分地看到，人在受造之物的中心里的更新与恢复，我们便必得尊重人类头脑与上帝置我们于其中的世界之间的那种相互作用，并尽可能地寻求理解人类思维被迫加以利用的形式结构，与上帝真理在使自己被我们认识中所展现出来的那些客观形式。

二、人的逻辑

如果当我们说“上帝的逻辑”时，我们指的是上帝之把自己启示给人，这种启示发生在逻各斯在我们的人性形态里成为肉身中，并在我们身上激发出知识的有机形式；那么，当我们说“人的逻辑”时，我们指的是人的活动在系统阐述对神圣逻各斯的理解时的逻辑，也就是那些利用人类思维和语言形式的逻辑结构，及我们认识上帝的逻辑结构。离开了形式，便不存在知识或语

言，因为没有形式的事物是无法可理喻地把握的；因为我们在自己的理解中无法赋予它形式的事物，我们也无法以一种可理喻的形式再现和交流给他人，让他们把握。正是知识的这一特定的形式方面，我们现在试图加以阐明。

在概念和语言形式中，我们并不关注事物的实际形状，或关注它们在我们头脑里的意象，而关注它们之间的联系或相互关系，因为我们是在事物与事物的关系中把握它们的，并且把我们用有序的联系及关系模式加以领悟的东西清晰地表达出来。所谓思考，是思考关系；所谓言说，是用一种连贯的方式表达我们所想之事，从而在我们有关自己经验的思维和语言的基本活动

中，形式把自己加诸我们身上。[“科学的任务既是扩展我们的经验范围，也是将它简化成规律”——N.Bohr：《原子理论与自然的描述》，1 页]然而，形式以两种不同的方式产生，即当我们思考世界的外部诸关系之际，以及当我们试图使自己思维的内部关系简化为有规律的模式时所领悟的东西呈显出其相互联系之际。甚至说有两种不同种类的形式，也可能是正确的。这两种形式是：产生于事物状态中的客观联系的经验形式，及产生于前后一致的序列里的我们那些意念的结合的系统形式。但若如此，则这两种形式处于一种刚刚相反的关系中。[这种区分对应于首要与次要意图的区分，或表意与假设的区分，它们在中世纪，为受西班牙的彼得和威廉·奥卡姆(William of Ockham)影响的逻辑学家所使用。这种区分在近代则对应于卡尔纳普所做的语意意义与句法意义的区分，或对应于现代科学中两种类型的概念(见 M.B.Hesse：《科学与人类想像力》，132~

134 页)] 的确，我们的思维正是在形式的这种截然相对中操作的，也就是说，在使物理学和数学分化的经验和系统形式之内操作的。

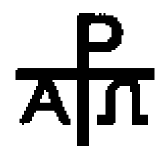
形式的这两个方面或类型常常被混淆起来，因为我们不得不使用那同一个语音媒介来表达我们对它们的理解。我们的理解与表达相互纠葛得如此之深，以至于我们无法将它们区分开来。我们所意识到的东西，多于我们所能表达的东西，但我们不可避免地使用语言来称谓事物，把它们呈现在我们的头脑里作为思维的对象，以形成和组构关于它们的思考。但既然语言本身借着其对象征符号和语法结构的使用，立即使我们陷于形式体系之中，我们便不断受到诱惑，要把所有形式，无论是经验的还是系统的，都简化成语言形式。当然，后一种情形是一个根本的错误，因为它假设我们能够用陈述来陈述陈述是如何与被陈述的东西联系起来的，从而将所有关系都简化成语言关系。[将所有关系简化成象征关系，如蒂利希所似乎做了的那样，同样是错误的。特别见《系统神学》，第 3 卷，在其中，他试图用这样的方法来克服"主体与客体的分裂"，即发展一种铲除了对实相的概念性歪曲，并用智慧(sapientia)来取代科学的审美关系。这部著作带有一种高度表现主义的语言观(特别见 68 页以下、253 页以下)，但付出的代价一方面是丧失指涉关系，另一方面是忽略逻辑关系的问题。但它仍然是蒂利希所有著作中最有吸引力、最激动人心的一部]然而，真正的困难在一个更深的层次上，在于对陈述的准确性及厘清关系上的前后一致性提出恰当的要求。

我们的自然语言植根于存在，因此它使用的普通形式对于偶然性的和事实性的事物具有一种开放的指涉，但这却使我们难以用一种连贯的方式控制和连接我们的陈述。传统形式逻辑

便是这样产生的。它是这样一种工具，借着它，我们可以把自己的陈述重写成形式，这些形式我们可以结合到合法的论证里而不自相矛盾，但对陈述形式或结构的这种专注，却是以把陈述从其质料性内容中抽离出来为代价的。同样地，我们正常的科学语言预设自然界是一种固有的理性，从而得以利用那些指涉外部世界的事物状态和事件发生的规律，但这些形式里的偶然性因素和事实性因素阻挠了严格的理论推证。因此，数学便成为必要，也就是这种必要：把科学陈述变换成这么一些数学符号，借着它们，科学陈述的形式或结构得以逐步确立在一种使我们能够阐明论点、营建证据的演算方法。

在形式逻辑和数学这两者中，质料性内容都被归到归纳操作的一种条件这样的形式里，这样，我们的意念系列的含义便可以在同一类别或演算法中被理解：如果x，那么y。然而，传统逻辑与传统数学两者都使用普通语言，在其中，形式和内容不容易区分，逻辑因素和心理因素深深地纠缠在一起。[玻尔察诺的逻辑学的一个有趣的特征，是他一方面拒绝形式与内容的分离，另一方面却截然区分了逻辑因素与心理因素，借此为精确的科学思维打下一个现实基础（参见 Leibniz：《关于事物与语词的联系及真理的现实性的对话》，这本书似乎影响了他）。这就产生了真自身（Wahrheiten an sich）这样的难题，它具有命题性形式，并且"客观地建基"在逻辑意义里——就是说，当做具有结构的逻辑事实来看待。B.Bolzano：《科学的原理》，A. Höfler 编，第 1 卷各处，尤其是 77、111 页以下。参见 Husserl：《观念：纯粹现象学导言》一书的注释，在其中他发现玻尔察诺的概念里的"意识的"与"意识对象的"之间有一种根本的模糊性，274 页以下]其结果是，论证容易受源于我们历史

和民族的思维及语言模式的自然或主观习惯的影响，被那些暗含的意味、不相关的概念，以及误导人的意象弄得晦涩难解，或模糊不清，甚至遭到歪曲。故此，在现代，为严格性和准确性的缘故，逻辑学和数学中已经发展了复杂的符号技术，以消除潜藏在习语里的个人和主观成分的歪曲性因素，以揭示往往隐匿在普通形式里的那些基本联系。这标志着在逻辑学和数学里起着作用的抽象和概括程序已经得到如此扩展，以至逻辑和数学形式得以完全脱离其经验指涉或质料性内容，也就是说，被当做纯粹的分析性陈述来对待（常常但奇怪地被叫做“语义反复”[tautologies]，以表达它们并不导致新的或更深层次的真理之发现这一事实）。



在这里必须指出，这种类型的纯抽象符号陈述关于实相世界什么也没有说，因此什么意义也没有，虽然作为技术工具，它们对于各归纳步骤有着重要的作用。然而，我们此刻关注的难题是，当我们让自己的意念顺着这种符号体系的思路走时，它们很容易陷在里面，难以自拔，因为以其抽象的形式性质，一个符号体系如此僵硬，以至于我们的思想要摆脱它，是困难的。[参见A. Eddington的话："对于物理知识的严格表述，数学形式是至关重要的，因为这是我们能够将其断言限制在结构性知识内的惟一方法。通向有关隐藏在结构下事物的知识的每条道路，这时都受阻于一个不可渗透的数学象征符号"。《物理科学的哲学》，142页，1958]这样，我们便发现自己在用系统形式取代经验形式，将陈述的指涉功能转换成纯形式逻辑的或符号逻辑的术语。这里似乎有一种双重错误。一方面，这似乎将关系，因而将形式或规律，限制在头脑的世界里，但把事物和存在物则安置在自然界或真实世界中，这不仅否认后者具有任何理性或可认识性，而且暗

示,我们越是从关系的角度来思考它,我们便越是曲解它。[参见M.R.Cohen:《逻辑学绪言》,8页以下、38页以下、85、192页以下,1958]另一方面,它似乎将指涉逻辑与句法逻辑混淆起来了,而指涉性陈述和系统陈述,比如存在陈述和数学上的属类公式,却属于不同的逻辑系统,即使它们在我们的科学概念和理论中是相互需要的。[参见F.Waismann:《数学思维导言》,98页]

我们必须时时意识到,指向客观实在的实质性关系的经验指涉逻辑,与关涉我们理论推证里的形式关系的系统关联逻辑的区别,与此同时也应看到它们是如何相互协调的,但必须明明白白地承认,我们在以关涉所牵涉的推理活动的两种不同方式

使用"逻辑"。在前一种情形中,我们关注于积极的探究逻辑(德国人称做事实逻辑[Sachlogik]的东西),或在获取不能从我们已知的事物推断出来的实质性知识的企图中进行归纳推理的艺术,而在后一种情形中,我们关注于形式论证逻辑(语言逻辑[Sproehlogik]),或为了展示思维演绎程序的合法性或不合法性而检验这些程序的技术。这是作为发现的艺术的逻辑与作为辨别的艺术的逻辑的旧有区分,虽然这种区分在这么一种相当错误的企图下一而再、再而三地失败了,这就是,将归纳程序改造成形式逻辑关系,从而以系统形式取代经验形式,而非尊重它们正好相反的特性,并且按这特性进行操作。但这也是相当无益的,因为它假设,知识的进展永远只是从一种在先但却混乱的领悟形式进步到一种明晰的状态,或者说真正新的知识只需将我

们先前即有的理念重新整理安排一下便能得到。

然后，我们的任务是辨识和展示推理按照客观事物和它所看得见的那一类证据(一个在实际事物领域,另一个在可能性领域)而采用的多种多样的程式类型(types of order)。我们必须阐明在疑问式(interrogative)探究模式中被加诸我们头上的质料性结构，以及因问题式探究模式里的关联思维而必然产生形式结构,并且揭示它们的彼此影响。我们首先将在“存在陈述逻辑”(the logic of existence-statements)这一标题下,然后在“连贯陈述逻辑”(the logic of coherence-statements) 这一标题对之进行讨论。我们相信,既然它们在科学知识中互为条件,它们所包括的不同的逻辑体系多少也必须彼此渗透,因为若非如此,则连贯陈述对于真实世界来讲,便会很不相关。

1.存在陈述逻辑

存在陈述是指涉行动,在其中,我们经验和认知某种不是我们自己的事物。它们表达我们按外在世界自身的形式对它所做的直觉把握,因而就其本身来讲没有任何意义,而只有在它们所表示的事物中才有意义。[在此参见波尔察诺的这种企图,即把我们的陈述及概念与它们在独立于我们思维和语言的实有里的客观根据联系起来。于是,他对“一个言说出的陈述”与我们对它的表达(Aussprache),以及“一个思考出的陈述”与我们对它的思考(Gedanke)做了区分。这导致了“陈述自身”(与我们已经讨论过的“真理自身”平行)观念的产生,这就给现代数理逻辑树立了一个最早的榜样。见 B. Bolzano:《科学的原理》,I,77、86 页等。也参见 B.Bolzano,学理陈述的纯粹分析表明,在现有的证实一个对立结果的值之间,至少有一个相等的实在根源(见 H.Sholz 对波尔察诺之贡献的讨论,《Mathesis Universalis:作为精确科学的哲学论文集》,219-267

识到它们在其启发力上,或揭示实在的工具性上,具有远远超出我们所能决定或期待的深度和广度而言，它们是能够为我们所把握和接受的。可是,我们可以获得这些存在陈述——不是那些我们普通的和非批判性知识的天真的存在陈述，而是科学知识的基本的存在陈述。它们是如何形成在我们的理解里的呢?我们是如何整理安排它们的呢？我们是如何阐明它们并就它们的真理性检验它们的呢？简言之,什么是它们的逻辑？

存在陈述的逻辑是它们的指涉关系的逻辑，是它们指向其适当对象并衍生于其适当对象的逻辑。它是借着导致发现客观实有一方的证据和结构的疑问式操作而展现出来的，是借着导致客观实有方面相关性的确立和适用性的检查类比性操作而得到发展的。从衍生于它们和指向它们这两个方向来看,它都不是一种固定了的形式或规定了的法则的逻辑，而是一种与启发性和区分性活动一道产生的逻辑,并且内在于这种活动的逻辑,也就是说,一种操作性逻辑。

如此看来,它首先是一种"问题与答案"的逻辑,[这种表述方式取自 A.D.Ritchie:《哲学论文集》，第 VIII 章,《问题与答案的逻辑》。也参见 H.-G. Gadamer:《真实与方法》,351 页以下对科林伍德这种逻辑所做的有益讨论] 其目的在于揭示超验指涉的关系,使我们的头脑接受"形式的超验方面"的强制,从而使我们不得不与自己做斗争,使自己的头脑充满基本的和革命性的概念。我们是通过疑问而开始探索全新的认识领域的。我们已经有过机会充分讨论这些疑问式程序,在其中,问题与提问者本人永远都应受到质疑,这样,我们便可以通过对自己立场的不断修正，和对先前即有之知识的逻辑重构来着手进行我们的探究。我们虽无必要将这一论点再讨论一遍,但

科学探究的这种疑问模式的好几个方面，我们在此都必须予以特别的注意。如里奇(A.D.Ritchie)所说，经验知识的首要问题，是“我们在此有什么”这一形式的问题。[《哲学论文集》，109页。这是“它会是什么样的”的问题，与“它会是什么”的问题有别]这个问题既不容易提，也不容易答，因为我们必须从事于一种积极的探索，在其中，我们按自己所看见的事物的面目干涉事物，并且与我们自己的僵化习惯做斗争，直至能够按事物本来的面目看待事物。[参见A. Mercier所举的有关例子，《思维与存在》，34页以下]这就是我们学会提出真正新的问题的困难所在，因为我们得摆脱那种我们已经习以为常的架构。在其中，我们能达到某种程度的自我摒弃和自我超

越——新问题是我们根本不能以已经拥有的根据来加以回答的问题，因为它们是以超乎旧根据的新根据而针对我们提出来的。[F.WaismannJ：《对一种问题逻辑的展望》，The Principles of Linguistic Philosophy，第XX章，413页]

虽然这一类的质疑是由一个目标来引导的，是有其目的，而非盲目或随意的，但它无情地质疑了我们的问题和作为提问者的我们本身，这里面所包含的那种激烈的、带有根本性的做法意味着，我们在探究对象进入我们的提问视野之际，在把它自己实际所是显现给我们时，顺从于我们的提问视野之际，越来越依赖它了。这又进一步意味着，虽然就词语和象征符号而言，提出问题并提供问题的答案的是我们，最终起决定性作用的却不是我们自己，而是对象本身，因为我们所做的一切包含这样的预设，

即对象的构成使我们能够思考它；它是它所是，而非另一个东西；它按它所是那样展现它自己，因而按它在我们对它的把握和针对它的行动中所必须是那样展现它自己。于是，在这种类型的疑问式操作中，我们通过问题之链，透过那些我们因之遮蔽了实相的自我显启的虚假和具有歪曲作用的形式，将指涉关系追溯到实相本身那里，直到它以它实际所是这压倒一切的永能清晰地展现在我们面前，直到我们的理解在它面前得到转换。

我们只有像这样从超乎自己之处被决定，我们的知识只有在对象面前被根本重构，才能超越已知，进展到全新知识的领域，这新知识我们凭自己无法辨识，或者说无法从我们已经声称所知的事物里推断出来。这时，由于我们探究的对象以这种方式在越来越大的程度上被揭示给我们，由于我们的疑问在对象的影响下呈现出新的形态，新的形式或秩序便进入我们对对象的把握之中，它们是实相本身中的超验形式和独立规律在我们头脑中的反映。此外，由于实相永远是它所是，超乎我们对它的认识，并且以其本身的性质永远是一个取之不尽、用之不竭的概念知识的泉源，产生于我们把握它的诸形式的界定，便不能脱离它们所包含的疑问式操作和持续不断的重构，这样，它们便以自己的本质而是开放和能动的了。

这就是我们在存在陈述中所关注的指涉逻辑，即启发式归纳或发现的逻辑，[B.Bolzano:《启迪学》或《发现的艺术》,《科学的原理》,Bd. III, §§269-391]但它也是这么一种逻辑，它似乎不是从其后面，而是从其前面，从形式的客观、超验的方面领受它的结构的。它使用开放的概念形式，这些概念形式把我们的眼光引往超越它们自身之处，引向反映不同秩序类型的更高层次，并且通过超验的指

们的局限性或我们称做它们的“形式的逻辑悬置”(logical suspension of form)的东西的认识,使我们的推理在实存被揭示给我们时接纳新知识成为可能，使我们的推理在接纳新知识时不至于将它简化为某种已知事物。这么说,我们回到这一事实,即是在探究实在的活动中,通过这种活动,概念形式从被探究的对象那一面被加诸我们的头脑,但它们是如此强而有力,以致要求对先在的形式进行逻辑重构，对整个意义结构进行革命性的改变。

为了看清楚这一情形在多大程度上适合神学陈述，我们得密切关注神学题材对于它们所具有的那些内在要求。[见上文对神学中存在陈述的讨论,202 页以下] 神学中的许多存在陈述涉及这个空间和时间的世界里的人类生活的事件与状态，但它们的独特之处当然在于其对神圣本质在这些事件和状态中的临在与活动的指涉。并且由于这些存在陈述是以其对象为转移的,那神圣成分便必然决定它们的指涉的性质。在此,它们之被描述为“偶然的”和“超验的”是完全与其本质相符的,其相符的程度在其他任何地方都见不到。从这种情形的性质来看,存在陈述一定会根据上帝在人当中的创造性的、显启性的和救赎的行动而做出调整。因此，它们的指涉逻辑必须与上帝之把自己交流给人的逻辑相符——“相符”(correspond)在此是一个适宜的术语,而在其他科学中则并非总是这样,因为严格地讲,如里奇所指出的那样,“词语只与词语相符、思维只与思维相符、感觉只与感觉相符、事物只与事物相符”。[A.D.Ritchie:《哲学论文集》,106 页]这样,对自然事件的数学描述并非总与这些事件相符。虽然,显然某些几何法则与晶体般明晰的形构(formations)相符,某些数字比例与乐器的振

动相符，但在这里，在神学中我们不仅仅关注于人类形式对神圣存有的指涉，而且也关注于人之言与神圣之道的相符、人的行动与神圣行动的相符。我们一直把科学发现想像为在问与答的程序中实在的揭示，这种问与答是我们肇始并进行到底的，但在神学中，我们关注于实在的积极的自我揭示，在它面前，我们受到疑问，而且由于问题自动地紧随问题，我们必须对它做出回答。故而，我们不得不从响应神圣显启的角度来思考神学知识。

这不会排除神学的科学，因为有序的、有规律的探究、阐释和证实必须按照我们知识的神圣对象的性质来继续。正是由于他是他所是，不能以不同于他所是的东西来认知，我们出于对他

的爱和尊敬，必须对自己有关他的思考和陈述加以规约和检验，以使这些思考和陈述配得上他。科学探究就其自身来讲要求我们保持严格的忠实，警惕而不至于犯与他相关联的"范畴错误"(category-mistakes)(借用赖尔[Ryle]的一个贴切的表达法)。[G. Ryle:《心的概念》,16页以下;《亚里士多德式社会的程式》,1937~1938,189页以下]因此，由于我们为对象在性质上的差异留有适当余地，为这一情形对于我们陈述的指涉意味着什么留有余地，上文所说有关存在陈述的所有的话，都"经适当的修改后"(mutatis mutandis)，适用于神学的科学。在这一领域的探究程序中，存在陈述是通过理性地回应上帝指向我们的言说而产生的，是通过上帝为我们所做之事的活泼的响应面产生的，而且我们发现它们的真理性并非在于它们本身，而在于它们愉悦而谦卑地指涉的上帝。就

耶稣基督里的牺牲中抽离出来，仿佛不指涉上帝为了我们使它真而进行的活动。它也必然、普遍地是真，从而全然脱离何时以及在何种条件下该陈述是真这一相关的问题。上帝是爱肯定是一个普遍的真理，但并非一个必然的真理，因为他不必爱我们，他也不认为自己应爱我们，或因我们之故而爱我们。他出于自己的爱而在他的恩的超验自由中爱我们，但我们之所以知道他的爱，是因为他已在耶稣基督里来到我们中间，并向我们显启这一事实，即他在基督里对我们之所是，就是他本身永恒而先在地所是。但在这里，上帝是爱这一逻辑前提在某种程度上与经验科学的前提相似，它们并非事先为人所知，而只是由事实推论出原理地为人所知，因而并不脱离科学探究和检验这整个程序，故此不能当做形式逻辑的前提来看待。换言之，与其说上帝是爱是一个分析陈述，倒不如说"上帝是上帝"只是对基督徒来说是一个分析陈述，因为它的意思只能是：上帝是圣父、圣子和圣灵，上帝是他在其对以色列的自我显启中所是者，是其在耶稣基督里道成肉身中所是者。[请再参见 H.Vogel:《传言与教义》，187 页以下，他对照了"上帝是上帝"与"真主是真主"(Allah il Allah)]所有这一切都意味着，我们必须找到这么一些言说上帝是爱的方法，即它们适合上帝是爱，不会把它变成另外一种东西。让我们假设，"上帝是爱"这一陈述为了某些有限的目的而被变为一个形式一逻辑序列，但若如此，则我们必须记住，这些有限的目的，而不要以为在这里，在这个我们只关注句法层次上有效含义之法则的场合，我们能够对有关该陈述的真理性有任何了解，因为它是一个相当不同的东西。

其次，我们以问题与答案这样的方式所获得的诸形式，它们

对实在的相关性需要加以检验，它们通过类比操作而获得的相互对应需要加以发展，如果它们要在我们的理解中得到确认的话。这就是说，必须对存在陈述加以分析，以看看它们是不是弗雷格(Frege)所谓的“认识陈述”(recognition-statements)，客体地衍生和定向的，并与一个超验的规律层次相协调，抑或是不是我们自己的心理产物。[G.Frege:《算术基础》,106页。然而我对“认识陈述”的使用比弗雷格更现实。有关这点，见A.E.Taylor给本真的命题所下的定义，即对我们的认识有无条件的要求的那种东西，《真理与实践》，《哲学评论》，XIV.3，1905，271页以下] 我们是以这种方式来办到这点的，即通过把产生出来的概念样式追溯到它们的源头，以弄清它们究竟是不是衍生并

依赖于它们声称自己所表示的那些实存的，弄清主观因素在多大程度上已通过我们自己的强制性思考而渗入到它们里面。与此同时，这一情形应当有助于我们以更大程度的适宜性建构存在陈述。

我们记得，存在陈述发生在指涉关系的有意义的联系或系列中——否则它们就是盲目的。因此，我们探询的，不是单独的陈述的指涉，而是整个的陈述模式，以确定它们的类比性含义和本体论含义。这不是说我们必须解读嵌在我们思维和语言形式里的模式，仿佛这些模式和实体之间存在着一种可逆的或必然的关系似的，然而，我们得按照众实有及这些模式所指示给我们的众实有的结构来考查这些模式，以形成有关这些模式的相关性和充足性的判断。我们得决定它们在多大的程度上对我们有

帮助，在多大的程度上会阻碍那些实在的揭示，以及采取什么办法来净化和澄清它们，以使它们成为更充分的揭示借以发生的更好的媒介。[有趣的是，A.Eddington能够以同样的方式谈论"识破"思维的形式（上引书，66、117页），虽然他认为科学理论"强求一致地对待"自然，以我们形成观察性知识的方法把观察性知识强行塞入我们思维的概念形式中（《物理科学的哲学》，104、109页以下、123页、134页以下）]未能起如此作用的陈述便是假的，应当加以摒弃，或者说，它们是只能模糊和遮掩我们试图加以揭示的众实有的主观状态的客体化。

另一方面，由于存在陈述是在陈述群里产生的，它们得借着与其他陈述联系在一起才行，而并非所有其他陈述都将显示出一种客观的指涉，至少直接地显示。这对自然科学的所有既成理论都适用，因为它们不是单纯地通过"物理概念"便可以提出来的，更不用说仅用"对象语言"(object-language)便能表达了。它们变得越抽象，具有经验指涉的陈述便会越少，但重要的，是整个理论都应当能应用于真实的世界。故此，必须通过对构成理论的诸多陈述的演绎性分析来对理论加以检验，以弄清这些陈述是否会产生能从经验上加以证实和证伪的结果。形式的和质料的含义在任何科学活动中都不能截然区分开来，因而，被认为具有本体论地位的所有陈述都必须受到考查，以弄清楚它们是否具有直接的客观指涉，或者说，如果不具有，则是否适合其他具有这种指涉的陈述，以及它们以此方式所分享的指涉模式是否从总体说在具有本体论的相关性。然而，由于在一个指涉模式里联系在一起的各种各样的陈述全趋向于在证据上相互支援，便有必要深入到真正基本的存在陈述及其所体现的概念形式的层面，因为通过这些形式，我们让自己的头脑受它们所指涉的诸多

实有中的逻辑影响，以确定它们在实有本身的强制下所具有的真理性或虚妄性。在这一点上，维系和加强我们的论证的东西，是事物本质中合理性的发现，它大大超出我们的理解，超越我们为领悟它而依赖的那样线索。[这是 M.Polanyi 陈述科学概念之基础所包含的个人涉入。《个人的知识》,63 页以下]当然，如波普尔(K.Popper)所指出的那样，从一种纯逻辑的观点来看，我们不必停留在任何特定的一个而不是另一个基本陈述上，但假如我们不停留在某处，而是接受某一基本陈述，对一个理论的检验便成为泡影。[K.Popper:《科学发现的逻辑》,104 页以下。]于是，最终说来，我们得依赖客观实在本身，并根据它来决定我们的基本存在陈述的本体论地位可以接

受与否。没有什么形式逻辑的活动能够为我们担当这种事情——最终说来，我们得依靠自己理性的判断。

不仅在使用实验性阐释架构，而且使用高度形式性的计算法的更为抽象的科学里，从同一个理论里陈述间的相互联系着手的对陈述的检验，是通过严格的演绎性推理来进行的，虽然如此，这也仅仅是实验，再次引用波普尔的话来说，这种实验“使我们免于误入歧途”，[同上,268 页]因为即使是虚妄的理论，也可以使其具有完全的内在连贯性。但是在存在陈述显得特别突出的更为具体的科学中，为了确定依赖相同对象的存在陈述是否适当地相互符合，所要求的是某种形式的类比性推理。在此，我们不是在以与经得起数学处理检验的科学相同的方式来分析、比较和概括，因为我们所比较的东西是依指涉关系而定的，而这些

指涉关系是在一种不同于必然陈述之情形的关联中结合在一起的。我们间接地按照它们所指涉的对象推导出它们的相互对应，而非直接地就它们相互的关系来做到这一点，这是一种复杂而艰巨的活动。在其中，我们不得不时时注意我们的陈述指涉和交谈里的经验性形式和系统性形式的极性。一方面，我们使用这么一种关系，它透过一系列处于不同层次的指涉形式，达到这些形式所指示的诸实在；另一方面，我们是在不同指涉层次上和按诸种这样的关系一致地汇聚到其共同对象上时所建立起来的指涉模式，来确定这些关系的相互影响的。由于我们是在不同的指涉层次上比较关系与关系、行为与行为、形式与形式，我们不能把它们约减成相同的形式演算，而不破坏它们的本体论含义和摧毁它们的意义，因为它会被碎裂为形式逻辑的悖论和矛盾。我们也不能——这到头来完全可能是一回事——将指涉的形式与所指涉的实在、偶然的符号与所意指的对象生拉活扯到同一个概念架构内，仿佛它们之间有一个共同的本质尺度似的。它们将存在陈述吸收到与连贯陈述相同的逻辑结构中去，从而将它们的特定含义理性化为乌有了。这似乎是某些托马斯一亚里士多德式类比观念在被转化为数学比例（直接相似性）所面临的难题，虽然一般说来，类比性合比例性（比例的平均）企图通过把思维保持在不同层次上来回避这一难题。然而，在类比的逻辑化会把指涉转换成谓项和属性，从而以把偶然形式变为必然形式的方式将意义理性化的那些场合，这都是不成功的。类比就其本质来说必然是不足的，因为它指出的远比它指明的多，但当类比被抛入存有与思维之间的充足性逻辑结构里时，它的本质就改变了，它的意义的深度也不复存在了。

存在陈述的类比性必须按照类比的"对应性"(correspondence),而非按照类比的比例性来想像。垂直地看问题,似乎是它们的超验指涉的逻辑,这种超验指涉在我们把存在陈述追溯到它们所依赖的实相上时,便彰显出来。与形式逻辑关系不同,这不是可逆的,而是单方向的。于是,在指出实相上,应当按照实相对那些指涉形式做副本式的理解,而不能把它们当做原型解读成实相。由于这种类比形式从性质上讲是偶然的,因而不能从它们那里得出这样的结论。横向地看问题,存在陈述的类比性是它们的有序汇合的逻辑,这种有序汇合在我们追溯其通过指涉同一实在的可重复模式而彼此相符,即基于其与我们

的揭示之间的某种相符时,便彰显出来了。于是存在陈述通过它们在超验指涉中的协同功能而相互联系起来,应当把它们在某种三位一体(triadic)的关系中加以比较,在这种关系中,它们的指涉的汇合将产生一个概念模式或一种认识论和谐,通过这模式或和谐,被标示的实在中的客观模式将揭示它自身。[参见E.L. Mascall对作为对什么(谁)来说是客观的模式或理论的阐述。《基督教神学与自然科学》,80页以下,也见174页以下]

必须强调,这个概念模式的成分形式(component forms)从性质上说是范式的(Paradeigmatic)。["范式的"(paradeigmatic)在这里是在古代教父而非柏拉图、亚里士多德或康德的意义上使用的——见作者《重建中的神学》,44、49页以下]这就是说,作为依其客观实在而定的形式,它们将我们的头脑引向对这些实在的领悟上去,为我们提供某种将

这些实在牢牢地把握在我们的领悟之中的手段，无论这手段多么微不足道，但同时并不让我们对客观实在进行概念控制，因为作为形式，它们既是开放的，同时又是有限的。因其超验和偶然指涉的性质，它们表明自己所指示的实在大大超过了自己示范能力的范围，因而达不到实在之要求属于它们独特的“充足性”。科学理论的概念结构与实在的实体结构永远不可能有某种一对一的相符，更不用说等同于这些结构了。

如果我们从相反的角度，即从我们在发现中的科学活动的角度来思考，这种类比就会变得更加清楚。在某些领域的提问与回答之程序中，我们发现一种新的和具有启迪性的形式被加诸我们身上，我们断定这种形式是领悟我们正探究着的实在的重要暗示或线索。我们赋予它中心地位，将其他形式组构在它周围，形成一个和谐的指涉模式。然后，我们想像地、尝试性地将这情形作为一个假设提出来，使之成为我们正探究着的实在的一个复杂的问题。我们这样做的方式应当有这样的效果，即答案被清晰地直觉到了，从而使我们得以再次按照所显启的东西着手重构它。作为一种探询活动，我们将使它的焦点变得清楚明晰。我们简化和统一它的概念形式，希望它变成我们的领悟的一个透明的媒体，这样我们的思维就将顺服于实在本身的成分所具有的逻辑或内在联系的力量。这就是理论或“机制”(mechanism)，是我们现在称作“模型”(model)的东西，或者用更好的字眼说，是一种“类比”(对于较为具体的和不那么机械性的科学来说尤其如此)。[“‘类比’这个词一般说来比‘模型’这个词更可取，因为后者可能会暗示某种机械的或至少可用形象体现的东西”——M.B.Hesse:《科学与人类想像力》,138 页。在我看来，这句话似乎是正确的，但必须对类比做这样的思

考，即它不是由图像形式或符号，而是由范式形式或符号构成的，因为它不是图画类比，而是揭示类比。我们的类比概念之所以仍然有其难题，这在很大程度上是因为古希腊的借着“形象”或“图像”而达到“相符”或“模仿”这些观念的残余影响在作怪］但它在我们认知探究的不断推进中仍然只是一个指涉工具，一个必然“从操作上加以界定”（从爱因斯坦的意义上来说）的动态模式或类比，我们绝不能让它变得刻板僵硬，因为这将压制它在发现中本来应当发挥的功能。

我们现在可以用几段话归纳一下对存在陈述的类比性质的讨论。

(1)因为存在陈述即使在通过类比推理整合到科学知识的有

机模式里时，也保持了它们的指涉功能，所以它们是以开放概念来进行其工作的，是以赫顿(E.H.Hutten)称为“开放体系”的东西来进行其工作的。［见 E.H.Hutten:《科学的起源》，209 页。“科学理论是开放的体系，而非像准科学理论那样是关闭的，这样的理论与婴儿或偏执狂病人所特有的封闭的思维体系相似”。也见 220 页，在此处，他谈到这些体系“在两端都是开放的”——不仅对于新的进展如此，而且对于既有的成就同样如此］它们在前面是开放的，因为它们所标示的东西在任何时候都远比它们所具体指明的多，因而必须时时加以调整，以适应新揭示出来的东西。但为了使它们保持足够的精微性和灵活性，就不能从后面关闭它们，因此必须使它们作好准备，接受已获得的和被系统阐述的知识的批判性重检和重构。

(2)存在被陈述通过彼比相符而建构其中的类比，借着真实

世界的揭示里的某种对应而被加诸我们身上，但它们不是客观结构的副本或抄本，更不是我们通过自己的思维加诸真实世界的范畴性秩序模式。它们是清晰明白的形式，通过这些形式(虽然不抛弃它们)，我们感知真实的世界，让世界本着自己的内在理性和规律把自己展示给我们，从而使它们成为我们借以在某些经验领域里被给予一种统一的实在景观的手段，无论这手段多么微不足道。另一方面，由于可交流的是概念的(和语言的)形式和结构，而非实在本身，我们也必须注意，只把它们当做工具来使用，在多而一的科学运动中，用它们来达到认识论的统一。它们在我们的知识里，在一种与实在的三边关系中有适当的位置，而对实在的认识只是当我们遵循自己的类比的指涉活动时才得到间接的传达。

(3)由于用存在陈述建构出来的类比是复合的认知陈述，对存在陈述的证明在其核心之处就必定包含一种对最初产生它们的直觉经验的重复，而当它们产生时，我们对它们的真理性的肯定就在“认识震荡”(shock of recognition)中被激发出来。[再参见 E.H.Huten:《科学的起源》,226 页以下]在实验科学和力学中，当一个预言因我们遵循某个理论或模型的指示，直接与最初使该理论或模型产生的对象相遇而应验时，上述情形便发生了。但在其他不进行物理实验的科学中，当我们受类比的引导，达到对所标示的诸实在的直接认识和再认识，从而意识到这些类比与诸实在的相关联性时，就会发生差不多相同的情形。在所有科学中，这一判断或评估因素对证明来说都是不可避免的和必然的。让我们再一次提醒自己注意，虽然在有些科学中，严格地演绎性推理先于这种因素，这样就能使构成我们理论的陈述的形式含义连贯一

致，及得出这样的含义，但仍然必须把诸结论加以比较，必须把它们彼此的相符加以阐明，如果我们要识辨它们的质料性含义，把它们当做现实世界的富有成效的揭示模型来使用的话。

这种类型的推证里有一个基本成分特别有力，而似乎恰恰是这一成分最终确立了我们对自己提出的理论的可靠性信念，或者至少使我们接受这些理论。这可以用各种不同的方式来加以描述，作为一个模型运用于真实世界的可能性，这在某些科学中可以用确定的方式加以经验性验证，或者作为某个类比与我们所探索的实相的本质的那种持续的相关性(relevance)，如我们通过类比以不断增进的理解所经验或直觉它那样，或者作为

一个理论在阐明一系列顽固的问题的同时，又揭示新的事实上是否富有成效，但无论以什么形式来陈述，这都是事物本质中的一种具有深远意义的理性的发现，我们不得不把我们自己对这理性的认识与它本身区分开来，我们在制定有关它的概念时也给它以终极的权威性。正是这种类型的客观结构的辨识常常为伟大的新进展开辟了道路。[参见 C.F.von Weizsäcker:《物理学的世界观》，21 页以下、179 以下、193 以下]这是波拉尼称做理论的真正含义的“不确切范围”的东西，它不断揭示出比我们所期待的或我们在表述它时所能够期待的更多的内容，从而不断使我们惊诧不已。正是这点向我们明示：我们对经验的理论解释处在正确的轨迹上，已经与经验背后的一个实相发生了联系，所建立的那些联系具有客观性的深度，不仅证实了理论借以建立的先前的提示的正确

因为它适合那形式体系。这似乎就是那"抽象的一般"(abstract universal)。可是同"具体的一般"打交道时,我们的工作程序则相反。我们不是通过抽象来把握它的,因为它不是一个属类(generic)表述,而是通过按其本身的力量与完整性而实现的对它的集中意识来把握它的,这得到了类比推理的帮助,这种推理把我们从象征性程式引开,引向那实实在在的真实的和不言自明的东西那里。它是在启迪对其他事物的认识时被认识的,是在我们为自己所辨识的它的启迪所是的那种含义更广、程度更高的具相加以理解时获得接受的。但它并不受其他事物的启迪,因为它只是通过自身光照的力量,而非通过其他事物来照亮它自

己。这就是为什么当我们的头脑思考着抽象的一般时,对它的理解如此困难;我们不得不进入一个不同的领悟或顿悟的层次。但某种与它相像的东西对于各精确科学来说是必要的,因为尽管它们是抽象的和概括的,它们必须努力通过深人到一种深刻的"逻辑简约性"中来把握它们的逻辑或数学序列,而这种"逻辑简约性"将有助于统一地阐明它们的话语的整个世界,但抽象的一般就其性质和起源来讲是无法正确描述真实世界众多具体的个别性的。我们假如未能为这种抽象的一般里的局限性留下余地,我们就可能受诱惑,让技巧发明和熟练的技术取代作为纯科学准则的耐心阐释和发现。

这一切怎么适用于神学,尤其适用于教义建构的有机形式呢?必须说,"经适当的修改后"(mutatis mutandis),与适用于其

他科学的情形几乎是相同的,如果我们记住,在所有时代都必须顺从对象的性质这一科学的必要条件的话,的确,我们所讨论的这种类比对神学的存在陈述来说特别有意义,因为在这些陈述里,如我们已经见到的那样,我们所关注的是它们与上帝之道和行的一致,这样它们的指涉关系的彼此相符更明确地植根于或应当植根于神圣交流行动之间的相符。但由于诸指涉关系完全是偶然的,它们的类比模式便把我们引回一个无限超乎它们之上的神圣本源那里。

垂直地看,用神学的表达法来讲,信仰类比(analogia fidei)以如此方式运作,以至我们将一切都归诸上帝而非归诸我们自己,以至上帝真理可能保持他自己的无限分量和威严。[有关信仰类比(analogia fidei)的清晰而精当的论述,见 Calvin:《基督教要义》,J.T.McNeil 及 F. L.Battles 编的英语版,第 1 卷,12 页以下]这就是说,存在陈述返诸自己在上帝本身里的终极本源的类比指涉,带有一种对指涉借以发生的形式的根本质疑,这有助于保障我们的神学陈述真正服务于上帝之道的自我传达,而不是僭越地取代上帝之道。神学陈述通过这种活动里的悔悟性的重新思考才有可能保持自己的典范性质和开放的概念形式,从而使我们的头脑超越自己,按神学启示本身的内在联系和逻辑在某种程度上领悟这启示。

横向地看,这同样适宜于复合的存在陈述,或者我们可以叫做教义表述的东西,因为要将指涉关系整合到类似的模式里,就必须通过自我纠正将这种整合活动本身的局限彰显出来。如果这些类似的模式要达到将我们的头脑引向客观结构和规律上去的话,而我们是能够把这些客观结构和规律与我们自己对它们的认识区分开来的。由于这一点将在最后一章加以讨

真正人性的。形式本身被用做一个透明的媒介，通过它我们可以继续辨识基督在他自身的实在里的自我揭示；形式也被当做一种典范来使用，帮助我们的头脑在其认知把握中领悟基督向我们启示的东西。这样看来，迦西顿定义是一个微妙而灵活的类比，其自身就具有更正的手段。这样，只要被正确地使用，它就会因它所服务的实在的更为充分的揭示而激发重新建构，并借着对形式的一种逻辑悬置宣告它自身的不足和局限，从而不至于被当做圣言之真理的替代品。



2.连贯陈述的逻辑

指涉具体事件的单数存在陈述无法孤立地显示它们的含义，而要求以一种间接发生的方式相互联系起来，假如它们要指涉真实世界上相互关联的事件并前后一致地完成它们的功能的话。[陈述可以与各种不同方式有意义地关联起来（参见F.Waismann:《语言哲学原理》,364页以下），但一事物仅仅是其所是这种实体必然性(ontic necessity)却要求我们的陈述关系里有一种间接必然性(consequestial necessity)，如果这些陈述要表达存在关系的话。但实体必然性和抽象(noetic)必然性不可混为一谈]即使为了这一语意目的，它们也要求有连贯陈述。连贯陈述本身分为两大类：根据与其他陈述的句法关系间接地加以考虑的存在陈述，以及其自身并不具有直接的经验指涉，但在陈述在理性话语里的总的结合中具有连接的功用。于是，连贯陈述的目的是服务于将陈述部署在能够将它们的意义充分发掘出来的有序系列中，同时彰显论证的结构。因此它以这一情形为先决条件，即连贯性最终以所指涉的事物的性质为根据。这与我们早些时候就疑问式

探究所讨论过的程序或方法，在这一类型的探究中，我们将自己的问题与答案放在一种有序的规程里，而这规程的目的似乎又是揭示推证的架构结构，以能对节点和衔接加以分析。[见上文，148 页以下]这是形式逻辑的任务，但并不关注积极的探究程序，而是充当关于连贯陈述的形式科学，这科学展现连贯陈述的条件，表述连贯陈述的原理。形式逻辑所探讨和阐述的，是有关命题间的有效含义的一般法则，在其中，某些命题(结论)必然产生于其他命题(前提)，于是，前提是不真实的，除非结论是真实的。这对于一门通过以其原理或理论前提对于真实世界的适用性来检验这些原理或理论前提的事实真实性的具体科学来说，具有特殊

的价值。但形式逻辑与之打交道的，并非这些陈述的语意方面，而是它们的句法方面，因面不与质料的或事实性的真理发生关系，而与形式真理或有效性发生关系，也就是说，与必要(entailment)、必然联系和推理上的前后一致发生关系。形式逻辑并不声称积累了真理，而只是奠定一个清晰的针对形式有效性的规则体系，这个体系可以不考虑每一门科学的事实性真理或内容，而被应用于这些科学——也就是说，形式逻辑从真伪前提出发检验论证的有效性，将事实性真理留给各专门科学，由它们在自己的领域、以自己的适当方式来决定。

亚里士多德逻辑本质上是分类性的，因为它试图通过将陈述重塑成主语—谓语形式来展示陈述间的有效(或无效)联系，并将三段论发展成一种关于类别接受和排除的计算法。因此，与

斯多葛式逻辑不同,这是一种有关谓项而非命题的逻辑。虽然它没有对存在主义的问题寄予具体的注意,但它关注于有意义的命题,亦即这样的陈述,它们的意义藏匿在它们与事物或事态的客观关系中,但它们被用在一种逻辑计算法里。于是,亚里士多德逻辑并非不关注物理学,并非不由物理学决定,因为它通过对真实世界里的万事万物的概念性表达来关注它们之间的联系。[参见 A.D.Ritchie 对亚里士多德逻辑的辩护,《哲学论文集》,120 页以下] 但这种有着悠久的传统,在斯多葛派和中世纪的思想家那里、甚至在一些现代思想家(比如波尔察诺、[见他的主要著作 B.Bolzano《科学的原理》;以及 H.Scholz 对该著作的讨论,《Mathesis Universalis:作为精确科学的哲学论文集》,219~267 页]特伦德伦伯格,[A.Trendelenburg:《逻辑研究》。]或卢卡西维茨[J.Lukasiewicz:《从现代形式逻辑的立场观照亚里士多德的三段论逻辑学》])得到了重要发展的基本逻辑必然会随着物理学的转化而改变,因为物理学对事件与程序、关系与活动的关注会转化,在这种关注中,"什么"与"如何"已经融会在一起。[现代物理学的突出特点是,我们无法表述陈述,同时又不说明我们是如何制造它们的,也就是说,科学命题是从操作上界定的。但恰恰由于这一原因,现代逻辑对逻辑必须关注我们获得知识的方式这一波尔察诺理念未能寄予足够的注意。《科学的原理》,A.Höfler 编,Bd.I,8 页]逻辑事实上已经成为关系的和操作的逻辑,这更适合现代思维的动态风格和现代科学的积极的特征。另一方面,逻辑通过对存在陈述的本体论含义的逻辑悬置起作用,使存在陈述采取有关可能性的假说形式,以在它们间的关联能够以最大限度的精确性确定下来的,与连贯陈述相同的逻辑层次上,以及在一种有关命题的计算法中对它们加以考虑。[这在中世纪后期已由"唯名论逻辑"(terminist logic)所预示。在这种逻辑中,假冒具有直接意义的陈述的形式,使这样的

陈述得以与其他具有间接意义的陈述相互关联起来。但基本思想可以在莱布尼茨的著作(H.Scholz:《逻辑史概论》,52页以下)中找到,也可以在胡塞尔的现象学的原理(ejpochv)或加括外部世界以在一种有关纯粹可能性的科学中思考异常清晰的形式本身这种做法中找到(《观念:纯粹现象学导言》,31页以下、56-69页)]对普通语言里指涉成分的全然忽视,[见P.F.Strawson:《逻辑理论导论》,215页。在忽略不必要的资讯以保存和保持各本质关系的最清晰和最明白无误的形式这点上,现代逻辑学与亚里士多德逻辑学的关系,与投射几何学与欧几里得几何学(Euclidean geometry)的关系十分相似。参见W.W.Sawyer:《数学导言》,第10章]因而将形式从内容里完全抽离出来的做法已经自然而然地将着重点从事实因素向语言因素转移,并且趋于把逻辑功能局限在某种技巧的

水准上,以把我们的词语和陈述控制在它们的句法结构中。但由于这反过来又使逻辑与语法和句法发生更为密切的联系,逻辑在一种人为的"逻辑语言"(Begriffsschrift,如弗雷格所称呼它那样[G.Frege:《逻辑语言:纯粹思维的仿算术的形式语言》。若要全面了解弗雷格观点的全面及对这些观点的重要性的评估,见W.Kneale及M.Kneale:《逻辑学的发展》,第viii章,478-512页])的发展中又被迫更加小心地澄清它与普通语言的关系,这种人为的"逻辑语言"将摆脱对象词语(在罗素的意义上)或任何已经被阐释的词语,从而可应用于任何科学和每一门科学。这就是将形式逻辑发展成符号逻辑的理由,而符号逻辑最终并不是类型的不同,则只是程度的不同(它的纯粹或完全形式的),其目的是要从论证的理性结构上铲除任何有损结构的形式之完美性和尖锐性,从而有损结构的内在连续之精确性和准

确性的东西——为了这一目的，必须把它们与它们的内容完全分开处理。这是通过以下方式来做到的，即，将语言的基本单位分析成“常数”(constants)与“变数”(variables)，及建构一套由武断符号构成的技术性词汇，这些符号没有任何语意意义来代表它们，因此能够被用于一种自明的逻辑计算法，[即这么一种计算法，在其中，前提为被视为推理规则之一部分的公理所取代]以在完全的连贯和一致中进行复杂的推理。虽然这种逻辑完全是形式，但它为我们提供了一个认知工具，这工具极大地提高了我们的推理思维的范围和力量。一个其早期冲动归因于莱布尼茨的相似情况[再参见 H.Scholz 有关莱布尼茨在这种情况中所起作用的论述。《逻辑史概论》，48 页以下，以及《Mathesis Universalis：作为精确科学的哲学论文集》，128 页以下]已经发生在数学方面。现代逻辑极大地得益于数学家本身（汉密尔顿[Hamilon]、德·莫根［de Morgan]、布尔［Boole]、希尔伯特[Hilbert]、戴德金[Dedekind]、康托尔[Cantor]、弗雷格、皮亚诺[Peano]、施罗德[Schröder]等等，并且以不同的方式也得益于普旺卡勒[Poincaré]和布劳维[Brouwer])，但其结果是这么一种巨大的企图，即，将纯数学和符号逻辑融合到一个自明基础上的基本的逻辑数学计算法或数理逻辑里，这种逻辑数学计算法或数理逻辑在论证的演绎检验(怀特海、罗素、皮尔士[Peirce])中能被用做普遍的科学语言。这种计算法是由被称做“次级秩序”(second-order)的象征符号建构而成的，这种象征符号不是有关事物的符号，而是假设其他代表事物的符号的符号，因此只起符号的作用。这些符号不仅与世界相分离，而且从定义上讲也与真实世界的象征联系相分离，并且仅就联系而言，它们只有相互间的联系。它们的意义在它们被使用的计算法中为数理逻辑的定义所穷尽。



现代形式逻辑或符号逻辑的价值在于那种极端的严格性和概括性，有了这极端的严格性和概括性，现代形式逻辑或符号逻辑就能够作为某种西班牙的彼得(Peter of Spain)意义上的科学的科学起作用、[P.Hispanus:《逻辑大全》]作为弗雷格意义上的“自然规律的规律”起作用，[G.frege:《算术基础》,J.L.Austin 译，第 87 节，99 页]或者作为莱布尼茨意义上的一般科学[G.W.F.von Leibniz:《一般科学绪论》(1677);《莱布尼茨著作及残篇汇编》,153 页以下,L.Couturat,Paris,1903]起作用。在其中，有效含义的条件是能够加以完全控制的。由于某种未知的原因，它本身似乎具有一种美学的和思辨的价值，因为被它加以理想化描述的内在一致的美，像纯数学的美那样，似乎能够提

高科学洞察力及指导思辨活动，爱因斯坦提出相对论，或德布罗意(de Broglie)提出他的将波的性质归因于物质粒子的理论时，[这些例子是由 M.Polanyi 提供的,《个人的知识》,148 页以下]情况似乎就是这样的。但现代逻辑的独特价值是它以某种类似于电脑的方式，使我们能够提出非常复杂的陈述，进行精微繁复的演绎活动，没有它，我们就无法做到这样的事，正如将科学结果系统化为一种数学标志法不仅会使它们连贯一致，使它们精确、清晰，而且能够通过呈现我们的科学工作的含义，使之超过我们仅用自己的经验陈述所能决定的范围，为我们做一些有难度的思维工作。[参见 G.Frege:《算术基础》,序论,xvi 页]例如，在几何与代数之间可能存在的双向关系中，这种情形就很明显。在这种双向关系中，将代数等式转换成几何形式，以及将几何定理转换成代数形式，都有助于

揭示和澄清双方的真正含义是什么。但逻辑数学或数学逻辑在多大的程度上与各科学相关或适用于各科学，适用于那些关注真实的时空世界的科学、那种人文科学，特别是神学的科学呢？显然，一般科学的逻辑只是在其能够与内在于任何专门科学的逻辑截然对立，与它建立一种与代数与几何之间的关系相似的关系的情况下，才会有价值。

不可否认的是，这种现代逻辑引发了一些非常棘手的难题，要解答这些难题，还有很多工作要做，本书肯定无法做这些工作了，但有几个难题我们必须注意，因为它们与我们探讨的问题有关。



(1)即使是在那种自明的基础(为非欧几里得几何所启发)上将逻辑与数学结合起来，尽管不涉及相互简化，似乎忽略了它们属于不同的层次类别这一事实。动词关系和数词关系是不同态的，因为它们属于不同的逻辑体系或者一套一套相当不同的逻辑体系。[对照我们把一种逻辑计算当做一个规则系统来使用的方式，与我们把一种几何计算法当做理论来使用的方式，参见F.Waismann:《语言哲学原理》，第XIX章，《逻辑计算法》，377页以下]事实上，我们在逻各斯(logos词或陈述)里所具有的那种类型的理性，是不同于我们在数字里所具有的那种类型的理性，虽然必须承认，它们在我们在其中思考它们的内在关系的概念形式上是重合的。数字与词两者都是理性的形式，但假如我们忽略它们的内在区别，我们就会受误导，将一种人为的和单调乏味的一致性强加在我们丰富多样的经验的世界上，并且会犯严重的“范畴错误”，导致影响深远的无意义性及非理性方面的后果。无疑，数学等式与存在陈述之间存在着密切关系这一看法包含重要的真理，但即使是这样，数学模型与自然

模式只有一种类比性关系。这么一种观念是毫无道理的,即在数字之间存在着一种事先确立的普遍的和谐,从而思考存在,我们就不得不进行数字思考——心理及社会事务方面统计原理的运用就似乎常常暗含了这样的意思。

(2)与此同时,必须提出有关借次级秩序发展起来的思维模式运用于真实世界的可能性的问题,因为我们一旦开始大量产生形式可能性,全然不顾我们与现实世界的直觉和经验接触(即不同于关于事物的可能性的纯可能性),我们就不仅必然弄出与真实世界不符的虚妄的思维模式,而且必然产生导致我们思维与之冲突的严重矛盾。实际上,这些严格的符号体系带来的难题

是,为了从它们那里得到任何好处,我们得让自己的思维始终穿过它们,到头来却发现它与它们已结成一体,已无法摆脱它们了。符号逻辑在一个意义上可以解放我们的心智,将它们举升到一个其不被束缚于对象性质的世界里,[见 H.Weyl:《数学和自然科学的哲学》,1949]但它往往却将它们约束在抽象的可能性和人为性中,在那里,它们对于真实世界来说不是自由的。这种情形在其根本上有着nomos(法则)与physis(自然)或logos(逻各斯)与physis(自然)的分离这个由来已久的难题,海德格尔(M.Heidegger)就正在再一次将我们的注意力吸引到它上而来;当我们的思维变得与存在相分离时,它会养成一种专横的、立法性的习惯,试图将法则性结构强加在存在上。当然,必须承认,我们的陈述(像脱离了计算法的数字那样)会变得模糊不清,除非它们在一个有条不

紊的系统里相互关联了起来，但系统本身与生存必须本真而自然地协调起来，如果系统里面的陈述不与它们的真实含义或真理相分离的话。正如魏斯曼所极力坚持的那样，这就是为什么必须强调我们的体系的可应用性，因为可应用性是生存的标准。[F. Waismann:《数学思维导言》,242 页——见有关《发明与发现？》这一章,235 页以下]

(3)尽管按照符号逻辑形式与内容是截然两分的，要坚持把纯逻辑作为一个逻辑手段来探究和使用，即单单为了获得无矛盾性这一技术目的，却极为困难。形式作为某事物的形式，是它们所是，而且当它们与内容相分离时，就会依附于另外的事物作其形式。[参见 E.H.Hutten 对此所做的讨论,《科学的起源》,117 页以下]这情形趋于以两种不同的方式发生。要么理想形式安排和被投放到一个柏拉图传统的纯形式的对象化领域，要么形式依附于内心或心理状态作为其符号表征，这是文艺复兴以来频频流行的倾向。在后一种情况下，如我们已经注意到的那样，就连我们的逻辑结构也会被卷入不断发展的意识模式里，及入和社会成长的决心中。这就是为了得到科学进展所必须的新的逻辑概念要费那么大的力气的原因所在，因为我们受束缚之程度绝不可能大于受束缚于我们自己，我们进行新思维方面时所表现的无能，决不甚于我们不能忘掉自己的旧有理念这样的情形。懊悔或改变主意像再变年轻那么困难，但除非我们懊悔并变得像小孩子那样，我们是无法进入那王国的。[毫无疑问，维特根斯坦设计思维方式的一个最重要的贡献有助于打破我们思维的僵硬的和具有束缚性的结构，使我们弃绝先入之见，自由地进行真正的思维。参见 D.Pole:《维特根斯坦的后期哲学》,28 页]

那么，我们如何估量科学活动中形式或符号逻辑的重要性呢？作为连贯陈述的逻辑，它的价值将与它服务于严格的无矛盾



性方面的有效性成比例，但逻辑最终将不会有什么实际裨益，除非与此同时它能乖乖地服务于各专门科学的目标，帮助它们获得关于宇宙的实质性知识，因为在每一门这样的科学中，陈述必须能够运用于真实世界这一点都是至关重要的。如果逻辑能够像它是必要的那样提供好的服务，它就应当在对现实的超脱和涉入的关系之内运作，或者在一般科学所主要关注的系统形式，与每一门具体科学所具体关注的经验形式间的极性之内运作。一方面，这被认为意味着逻辑不仅需要脱离物理学、生物学、心理学等等，而且需要脱离所有本体论联系，如与在旧的古典意义上理解的存在形面上学的联系，如果它要自由地发展体系建构

所要求的精确的思维和表达形式的话。但另一方面，假如它要完成一个与各种科学的目的相关的功能的话，它又必须对我们思维形式的概念泉源的存在敞开，因此对这么一种形面上学思维活动敞开，这种思维活动在新概念的获取中不可避免，并且标志着科学知识和方法的伟大的进展。逻辑之脱离本体论指涉在其用来演绎地推断出错误假说的逻辑结果，从而在内容上检验它们，或许看得最清楚。如柯亨(Cohen)所说："逻辑不能被局限在生存世界里——亦即后一种实际的生存——因为科学关注于证据的掂量，就是说关于相互竞争的假说的掂量。因此，我们应当能够演绎出错误命题的后果，就是说那些或者断言存在着的事物非存在，或者断言非存在的事物存在的命题的后果"。〔M.R. Cohen:《逻辑学绪言》，193 页〕因此，如果逻辑不能以某种方式脱离本

体论指涉,科学便无法进行下去。

逻辑的脱离变得明显起来的另一个方面在于逻辑秩序之从时间秩序中抽离出来,在这么一个情形中很明显,即形式逻辑将陈述重新塑造成形式,在其中,一个无时间性的联项(copula)被用来代替描述动作的动词,以便与一般事物普遍的联系中思考陈述。这代表了用纯粹句法关系来取代真实的关系。[例如,参见B.Russell,对"is"的处理,《意义与真理的探究》,Pelican编,59~73页]这就是说,逻辑以忽略时间性的指涉活动的方式推断出陈述的含义,并且如此对待陈述和事件二者,以至于它们仿佛是没有时间性的,但作为一门形式科学,它必须这样做,因为在这里形式性本身是非时间的。



逻辑在从传统逻辑到数理逻辑的转化中变得越高度形式化,它从空间和时间的分离就越严重,因为词语被未经阐释的符号所取代,成为按严格数学计算法来操纵的计量器。但在科学的序列结构中,存在着一个从描述性形式体系到数学化以及从数学化到公理化的相似的脱离比率这一事实又表明,逻辑抽象在这些科学中所起的作用不小。再一次引用波拉尼的话:"这是一个与不断减少的与经验的接触相结合的不断增加的形式化和符号操纵的序列。更高程度的形式化使科学陈述更加精确,使科学的归纳更客观,也相应地'功能更多',但朝着这一理念的每一步都是借着对内容的越来越大的牺牲才取得的。"[M.Polanyi:《个人的知识》,86页]我们从中可以得出这种看法,即逻辑在我们理解其相对性,并且严格按照其有限的技术目标,即在一个有限的语境里使我们的陈述变得更为清晰这一目标使用的情况下,才能对科学事业有裨益。如赫斯所说:"对逻辑和数学的相对性有清

楚的理解是一个大收获，因为当逻辑被运用于真实世界时，我们应当对它采取一种不信任的健康态度。"[M.B.Hesse:《科学与人类想像力》,88页]

也许，按照戈德尔(Gödel)的著名定理，严格的逻辑之涉入生存或至少其对生存的开放性最容易被理解。这定理的大意是，每个算术体系必然是未完成的，因为它包含着在该体系内无法界定或无法证明的命题或序列，因此一个算术体系如果是连贯一致的，就不可能是完成的。假如一个体系的连贯一致必得要证明，就非从该体系以外的地方来着手这一工作。[K.Gödel:《论数学原理及相关体系里形式上无法决断之命题》,B.Meltzer 译，由 R.B.Braithwaite 作序，37

页以下。有关戈德尔思想的清晰、简要的阐述，见 F.Waismann:《数学思维导言》,100页以下，有关它对逻辑学的意义的评估，见 R.Freys 收入 F.Heinemann 之《二十世纪哲学》的有关论文，327 页以下；也见 E.Nagel 及 J.R.Newman:《戈德尔的证明》]这是一个具有巨大意义的发现，因为它适用于每个逻辑或数学的演绎体系，因为每个这样的体系都包含着无法决断的或超体系的命题(即这样的陈述，就其在该体系里的连贯一致性而言，它们似乎是非理性的)，如果它必得有意义的话。[某种与此相似的情形当然已经泛泛地为人所知，因为人意识到，虽然一个体系里的逻辑命题可以通过它们的相互蕴含得到证明，但这只是在它们中一些不能以此方式得到证明的情况下才有可能，因为要求于每个证明的东西是不可能在它里面得到证明的，可是在一个体系里不可证明的命题在另一个体系里却能够得到证明。见 M.R.Cohen 及 E.Nagel:《逻辑学与科学方法导言》,133、187 页。泰勒(A.E.Taylor)在论及怀特海和罗素的《数学原理》时已经提出了这种论点。《道德论者的信仰》,第 2 卷,73 页以下]于是，戈德

辑学取得的伟大进展并不否认和放弃亚里士多德逻辑学，虽然常常纠正它，因为这些进展使它更加稳固地站立在自己的适当基础上。在那里，它有着趋于事物本质的取向，但只是在一个有限的有用性范围之内。

必须注意，存在陈述逻辑与连贯陈述逻辑间的协调可以以两种不同的方式来加以理解，并且的确有时是以不同的方式来进行的——正是这点是“发明”与“发现”间之紧张的原因。

当逻辑数学计算法钳制经验形式时，它扶持并被用来辩护心的这么一种态度，这就是，把科学只视为一个做事情的手段，即作为人在支配自然方面的一个力量的工具，从而创造性的发

明和技术受到赞扬，被认为是现代科学的突出特征。这反过来又涉及一种对逻辑那根本性质的修正，而逻辑那根本性质则成为一个纯粹的自明的或公设的体系，非欧几里得几何的成功就清楚地说明了这一点。在这种几何中，计算法被认为是我们自己的一个漂浮不定的发明，它建立在武断的成例之基础上，并完全独立于事物之本质。可这正是被戈德尔定理摧毁的那种完全的公理化，因为任何这样的体系只是在其自身不完全、不完美，并被它自己的某些公设，与给这些公设提供定义和论证另一个体系的关系赋予意义的情况下，方可能有意义或有用处。因此，这一思路到头来似乎只会导致经验科学的窒息，因为它最终可能会变成一个为某种特定的计算法所界定的体系，从而以理性化取代理性。

然而,如果逻辑数学计算法与科学探索和阐释协调起来,从而使系统形式作为专门科学的一个必要工具服务于经验形式,它就会把我们借以观察自然并进行实际发现的阐释架构与科学探索和阐释结合起来。这不是说,发现仅仅是一个被动的过程。相反,这是一个极其主动的探询方式,在其中,我们从事于非常微妙的模型和类比的创造和建构,进行非常复杂的认知工具,如四维几何(four-dimensional geometry)的发明,但这一切都是为质料性知识服务的,因为创造和发明不应是空洞的可能性,不应是区区心智的玩具,在真实的世界里全无用处、纯属虚构,而应是真正的可能性,如汉密尔顿著名的"四元术"(quaternions),它们在自己被发明之后通过其启示作用被用于真实世界。这就是说,即使在"创造"和"发明"活动中,我们也竭尽全力地服从真实世界的本质,因为我们在自己的科学认识中只保留顺从这种认识之要求的那些事物。这就是"发现"所指的意思。"发现"是本真的认识,在其中,我们赞同超越我们自己的实在:我们将我们所认识的东西与我们认识它的活动区分开来,承认它远远没有被我们表述穷尽,而是全然超越那我们在其中试图把对它的认识加以简化的秩序,承认只是通过服从它的权威,我们才获得我们所拥有的知识。

正是在我们的科学成就中,我们得以认识到科学的局限有多大。并非实相或存在作为我们的概念知识的泉源有局限,而是我们在自己把握有关它的知识上的能力有限。不仅理论或计算法的建构中的发明成分有科学的局限,就是公理化也应作如是观。知识在主体与客体的互动中被给予,科学知识无法逃避它是思维与存有的居间物这一事实。[C.F.von Weizsäcker 非常清楚的阐述科学

知识的这一方面,《物理学的世界观》;以及 A.Mercier:《思维与存在》]然而,虽然我们无法最终超越我们的自我及局限,我们可以把理论、模型或类比用做手段或工具,借着它们,我们能够尽自己的可能辨识和认知客观实在,同时依赖一种根植于事物本质之中,并独立于我们对它的认识的理性,因为正是这点使科学成为可能。[A.N. Whitehead:《科学与现代世界》,23 页;《理念的探险》,292 页]

既然存在陈述与连贯陈述在同一层面上的融合毫无疑问会使我们陷入逻辑矛盾之中,那么我们如何理解连贯陈述逻辑与存在陈述逻辑的协调呢?显然,我们得与不同的逻辑层面打交道,并在一种可称作它们之间的"超逻辑"(trans-logical)关系

上运作。在这里,我们回到戈德尔阐释得非常清晰的一个论点上来。该论点是,在一个单独的、包罗万象的体系里界定和论证该体系的所有重要命题是不可能的,因此我们不得不求助于另一个不同的体系。这似乎是我们在形式逻辑的发展中所注意到的逻辑抽象的那种分阶段扩展后面的原则。这就是说,在一种"第一性的"(primary)或"基本的"(basic)语言(从罗素的意义上讲)的形式化中,我们需要另一种不同于这种语言的语言,一种"第二性的"(secondary) 逻辑的语言,有时被称做"元语言"(metalanguage),并且假如要严格到底,我们还需要一种进一步的不同的语言,一种"元元语言"(meta-meta-language)。[这就是"语言的等级秩序"这种观念,塔尔斯基(Tarski)、卡尔纳普、罗素以不同的方式论及过。然而,维特根斯坦反对"元语言"这种观念]我们始面有我们普通语言的

自然逻辑,继而有这么一种形式逻辑,它是一个严格法则的体系,能帮助我们确定我们的陈述间的联系,使它们的意义精确,但这都发生在一个只是在关键时刻才触动普通语言的受到限制的语境以内,最后我们有一种数理逻辑,或一种极端符号化的逻辑,以其隐蔽的假设完全与普通语言分离,只致力于归纳思维。

然而,将逻辑运用于专门科学,尤其是经验科学和人文科学,会引起某些问题,因为我们得将每个探究领域里的对象的性质和要求加以考虑。它们经得起检验这种处理的程度不同,因为它们对于形式化不像本质上是归纳的科学那么开放。即使像物理学那样的精确科学也似乎会抗拒完全的形式化,而在语言研究中,我们则冒着混淆两种不同类型的体系即逻辑—动词体系(logicoverbal)和逻辑—数学体系的危险。然而,另一方面,我们使用着三个不同的逻辑层次,它们的区分如下:一、我们按事物本质地实际认识事物这一基本层次;二、我们通过某种计算法将这种知识加以形式化,使之整合到一个连贯的体系这么一个层次;三、我们在其中阐释这一体系的形式化,并确定其联系及连贯一致之模式的层次。于是,在神学的科学中,我们使用这么一种实际知识,我们之拥有它,靠的是理性的同意或信仰,在教义中对这种情形所做的有序的和连贯的描述,关于神学的纯科学、关于神学的哲学或它的元科学,包括它的逻辑及认识论(例如本书的关注对象)。

关于专门科学里的这些逻辑层次可以提及以下几点。

(1)从理论上讲,层次的等级秩序可以无限制地伸延,因为当我们在一个层次上思考语言时,我们是把它当做一种与另一

对世界的把握。

(4)需要再次强调的是,存在着不同的秩序类型,它们由不同类型的概念构成,不应被取消,即使它们是相互关联的也一样。从一种计算法进到属于同一逻辑类型的另一种计算法,如多种代数或几何的情形所表明的那样,这是一回事;但进到一种新的计算法,这种计算法在逻辑上无法与另外的计算法联系起来,即使借着戈德尔定理所假定的存在于一个体系之间的那种超逻辑关系也不行,这是另一回事。于是,跨出一个概念之家进人另一个非常不同的概念之家,后者概念间的联系方式并不一样,如从数学到历史学,这是相当没有道理的。如魏斯曼所说:"没有人

会梦想用一个'与'来连接一个历史陈述和一个数学陈述"。[F. Waismann:《语言哲学原理》,367页]当然,当我们试图解释音乐中的什么东西时,我们把自己的普通语言作为元语言用于这一目的,而且对于任何艺术或科学,我们都采取同样的办法,于是就我们关于这些东西的知识的表述而论,必会出现某种"逻辑重合"(logical overlap),但我们不会将有序的陈述序列与一段音乐里的声音混淆在一起。可是当我们脱离用来言说音乐的这种普通语言时,我们发现没有任何超出它,不以它而定的东西,即使假如我们的确想像音乐后面存在着某种真正的客观形式,从一个层次到另一个层次的过渡也仍然在同一秩序里。但当我们转到得把系统形式与经验形式协调起来的自然科学那里时,如果我们得有科学,我们就必须按经验形式的本来面目尊重它,并且把

我们系统思维的逻辑形式用来帮助自己按经验形式的“内在逻辑”(它不是产生于我们使用着的计算法，而产生于事物的系统联系或真实世界的“质料逻辑”)来发展对它的理解。在每一门专门科学中，我们都得与这么一种逻辑打交道。这种逻辑在该科学的内部，并且当我们按事物本身的性质及其实质性含义不认知事物里，就变得显明起来。这就是为什么诸如物理学之类的实证科学就其纯形式而言被认为是一种教条性科学(dogmatic science)，即这么一种科学，在其中，我们不能随心所欲地思考，而只能思考那种我们按事实本身被迫思考的东西。这么一种科学，在其中，我们思维的基本形式是由内容本身为我们决定的。[正是由于这个缘故，基本的科学活动中有着这么一个内在必要，即越过尝试性的东西，进到其自身界限内的基本的和完全的东西那里——见A.D.Ritchie:《科学历史和方法研究》,3页] 每一门科学的主要工作的确是通过对我们的模型或类比的指涉及直接证明的(ostensive)操作，来辨识和展示这种实质逻辑，以及推断出该科学用以回应这种逻辑的内在逻辑。在做到这一点以前，该科学在对其所探究的东西的理解方面并没有取得任何重大“突破”，而正是这个，逻辑的其他层次必须提供服务，假如它们在科学活动中想取得相关地位的话。胡塞尔提出，逻辑不是通过提供方法来帮助科学的，因为方法不能从任何领域之外的地方带到该领域，而是通过在适当的普遍性之范围内提供“可能的方法之形式”来帮助科学的。[E.Husserl:《观念:纯粹现象学导言》,95页以下、214页以下]

与此同时，逻辑的不同层次在科学理论的严格的形式化中，有一个重要的批判性服务可以提供，这是通过区分这么一些陈述来做到的，它们是基本的、绝对必要的，一切都依赖于它们，理

统联系，一种我们可以信赖的合规则性，这种合规则性使过一种有计划的理性生活成为可能。可是我们却时时被经验猛地拽出自己的假设，因为经验表明我们的习惯性思维形式与世界上实际发生的事之间存在着某种矛盾。我们被迫在更深的层次上思考事物，因为我们显然使用了一种过分肤浅的一致观，并且似乎还不成功地把某种形式的统一性强加在自然头上，而自然对这种形式是拒斥的。但我们仍然假定形式和秩序是自然所特有的，于是便着手进行揭示它的内在形式和固有统一性的工作了。并且把我们对它的理解化约成规律。假如表层现象不能得到“拯救”，假如我们不能把现象化约成可理解的东西，我们便不能理性地生活，因为我们不得不相信事物之构成使得它们能够被理性地处理。

在宗教经验和认识中，我们使用的是上帝之忠诚这一原则，并且根据该原则生活和计划生活。但我们不断遇到邪恶和苦难，它们像事物本质中的分隔与无序那样出现在我们面前，我们被事物的缺陷即与理性形式的矛盾所震惊。因此我们被迫对事物进行更加深入的思考，因为无序对有序有一种内在要求，企图将我们对经验的理解化约成更加充分的可理解性。我们仍然相信上帝是可靠的和忠实的、相信形式和规律属于宇宙的本质、相信在创造和堕落后面是永恒而无限地爱的上帝、智慧的上帝。从逻辑形式的观点来看，上帝的永善与大能，与创造中的邪恶与苦难之间存在着严重的分离；对于信仰来说，这种矛盾成分只是一个同终极的一致性相对的问题；信仰坚持问，这究竟是不是要利用这么一个肤浅的统一性观念，在其中，我们对事物的形式化已被允许走在事实之前，将一种虚假的和幻想的统一性强加在它们

头上，即通过用一种我们在自然中发现的能、一种残忍的力，进行逻辑建构，以获一个“全能”(Omnipotence)的观念，将其抽象的可能性形式化到很高的程度，然后在它旁边设置一个“无限之善”的理念，该观念以相似的方式通过出于普通的人类意念进行逻辑建构和投射，到头来却发现它们在我们这个世界的邪恶性与苦难面前是相互矛盾的。然而，在基督的十字架里，信仰深入到它对上帝的忠实性的理解之中，因为在那里，在人类无可估量的邪恶与无法缓解的痛苦的深处，我们发现上帝以行动克服矛盾、争取复和，并借着赎罪带来统一的。因此，神学被迫从上帝已做之事和会做之事里，重建适合上帝之永能与永善的观念，而不

是从在逻辑上与生存之事实相分离，并因其形式化而使我们陷人危险的错误之中的假设的可能性来做这事。

换句话说，在这里，我们与之打交道的，是一种从特殊推导出一般的科学，在其中，“前提”只是最后才揭示出来，在其中，我们在不同的层次上使用一种操作性逻辑。如果我们将一切减化成一个层次上的完全的体系，这一切就不可能不自相矛盾。但我们在不同的逻辑层次上操作，在一个纵深的维度辨识我们所寻求的形式与规律。这不是要在神学话语中拒绝给形式逻辑以一个适当的位置，但我们在此面临着一个与这么一些物理学家所面临的相似的局面，他们不得不将量子力学与古典力物理学联系起来，发展一种核活动逻辑，这种逻辑不会排斥作为其“限制性个案”(如魏泽克 [von Weizsäcker] 所说的那样 [C.F.von

Weizsäcker:《物理学的世界观》,104、124 页。有关这点,也参见 M.Polanyi:《个人的知识》,282 页])的古典力学,而只是与它不同层次。现代物理学在与古典物理学的关系上遇到的困难,在于后者是关于按人通常感知到的那样所认识的自然的知识,并且使用一种与这些情形对应的内在逻辑。神学在普通知识的关系上遇到的麻烦,在于后者使用这么一种逻辑,它是从按事物通常被观察到的那样思考事物里抽象出来而形成的,但这情形所涉及的词汇和概念架构并非总适合神学的主题,而且如果应用于神学的主题,甚至会使它丧失意义。在此所需要做的事,是过渡到另一个思维层次,在其中,我们能够发展一个适当的概念架构和一套合适的词汇,而这将包括一个逻辑与语言重构的程序。

于是,神学的科学显然无法避免我们已经讨论过的超然与涉人的问题,以及抽象与应用的问题。诺伊格鲍尔(O. Neugebauer)在一部值得注意的著作中指出,数学概念与体系的发展,与一种语言的说话方式与书写方式方面的结构密切相关,这结构既可能阻挠发展,也可能帮助发展。[O.Neugebauer:《古典时代的精确科学》,第 2 版,参见第 II 章,即探讨巴比伦数学的这一章]这情形的原因在于不同的语言体现了不同的文化传统,因而使不同的概念架构得以发展。各种科学都要与这情形做斗争,而且如弗雷格所表明的那样,常常要花费持续若干世纪的巨大的知识精力,人类最终才能成功地将概念的不相干的附加物剥去,使自己的眼睛不再受其障蔽,从而获得纯形式中的概念的知识。[G.Frege:《算术基础》,导论]在这个方面,逻辑思维能够对神学做出相当大的贡献,因为它能剥去与神学陈述和论证相关联的许多这样的理念,它们生长在我们的普通语言中,在大众神学中占一席位,但却不能

与基本的存在陈述整合起来，而连贯的表述就是围绕着这些基本的存在陈述建立起来的。无法证明为正当的先在的概念和理念，只是在进入知识主体而又未受人注意的情况下，才最具破坏性，而逻辑的功能便是将它们从基础处清除，以便真正的结构突现出来。

当术语的指涉得到澄清，并且它们的用法因其将我们的注意力吸引到对象的性质而得到重塑时，神学语言的严格的形式化也能起到一种重要的积极作用，因为这时术语对对象的把握更为明显，并且在我们使用它们时，它们将扩展我们对对象的领悟。这是波拉尼称做“一套合适词汇”因其与实在的接触而具有

的“不确定的期待能力”。[M.Polanyi:《个人的知识》,116 页]但这要求在它后面并随着它对我们的概念进行逻辑重造，对我们与实在相关联的理论符号的进行重新制定，这是神学的内在逻辑的发现和发展，这种逻辑是与其基本思维形式的阐明，以及按与教义形式和类比对应的实在对教义形式和类比进行的建构一道展开的。如我们早先注意到的那样，“对应”(correspondence)在这里是一个恰如其分的词，因为我们关注于对圣言的“回应”的形式。正是圣言使神学成为一门自主的科学，有着它自己适当的方法确立和检查自己的知识。是在圣言对我们的言说和要求下，我们得创造一套合适的词汇，并且通过思索出圣言传达给我们的是什么，我们得改造自己的概念工具，重建自己的知识架构。

这并不涉及逻辑思维和形而上学思维，但重要的是要看到

不能脱离实际的神学探究地从事这样的思维。维斯顿(J. Wisdom)的一部近著里有一段有趣的话与此相关。[J.Wisdom:《悖论与发现》,120页]他说:"纯粹的逻辑学家并不关心某个宗教的、道德的、物理的或心理的陈述是否或在多大程度上是真的,而关心人在给定另一个属于相同类型的陈述的情况下,如何知道这些陈述中的一个真实性。纯粹的数学家走得更远。他关心一个人如何认识属于一个给定的类型,如道德类型的陈述的真理性,不是根据与一类型的其他陈述来认识,而是根据这么一种事物,它最终是属于所讨论的类型的任何陈述的基础。我们可以说他并不关注属于某个给定类型的陈述的'家养'(domestic)逻辑,而关注属于一个给定类型的陈述的最终的逻辑。这种研究通常不叫做逻辑,而叫做认识论。认识论者和形而上学家比正统的逻辑学家对一个属于特定类型的陈述的辩护一反驳程式追溯得更远。但是,像纯粹逻辑学家那样,纯粹数学家并不从事物理学、心理学、历史和宗教研究。"这似乎给神学出了一个双重难题。神学陈述与它们所指涉的和它们所由产生(即作为"听到的陈述")的圣言如此紧密地联系在一起,以至真理并不在它们本身,而在它们所指涉的对象。因此,一个以全然忽视它们的指涉来思考它们的逻辑学家不仅辨识不出它们的真理性,而且辨别不出它们的典型特征——神学陈述从形态学上来看并非不同于其他陈述,如道德和社会的陈述,因为将它们区分出来的正是它们那独一无二的对象,这对象在逻辑上却遭到了忽略。神学陈述一旦与它们的指涉功能相分离,就是对它们自己的歪曲,至多只有某种普通的此世含义,但可能毫无意义。[当然,一旦神学陈述的指涉被撇在一边,另一个开放着的替代办法,便是按它们所激发出来的态度来阐释它们,即作为诗歌的美学



的陈述,但这肯定将迫使它们进入一个不同的逻辑类型中]

另一方面,如果用维斯顿的话来说,我们应当不仅关注神学陈述的“家养”逻辑,而且应当关注它们的终极逻辑,这样讲是相当正确的,但我们要确定如何将它们的真理与它们终极根据联系起来,同时又不实际从事神学探究及“占据它的架构”,[可以对比 M.Polanyi 的有关探讨,《个人的知识》,279 页以下。在那里,他坚持说神学陈述除了被那些从事并陶醉在崇拜(“探索性洞见”)与神学探究里的人所理解和正确对待,便不能理解和正确对待了]这一切如何是可能的呢?在区别于其他陈述的神学陈述的创造和检验中,以及在获取、消化和理解一个新的概念的艰巨的探索努力中,其中当然还包括它在我们对自己

先前的知识的悔悟性重新思考中所引发出来的一切东西,我们所关注的,肯定是某种形式的形而上学的思维,但它与纯粹的科学家所从事的那种形而上学思维(当然是“经适当的修改后”)是相似的,而且像这种思维那样,无法脱离实际的科学探究来进行。困难的是理解纯粹数学家既与神学探究相分离,又何以能够做维斯顿所声称作的事,如果说他能做这样的事的话,他借着纯粹的形而上学恐怕更能将数学陈述追溯到它们的终极根据那里去。

然而,神学陈述与它们的活生生的泉源的分离,以及按照它们的本质把它们作为某个类型的形式陈述来加以考虑这样的做法,是系统神学家所不断受到的诱惑之一。他不仅必须进行形而上学思考,也必须进行逻辑思考,以揭示他的研究题目的内在逻

辑和建构为此目的所需要的那种“计算法”,亦即一套严格的神学符号，这套符号不仅使他能够揭示神学知识就其教义统一性而言的本质结构，而且使他能够推测出神学知识超出他的直接经验的含义，或超出他基于他以之为出发点的草案陈述做决定的权力的含义。纯粹的神学家离开这形式符号便什么事也办不了,正如物理学家离开代数便什么事也办不了那样。但神学家却不断受到这样的诱惑，即过分沉溺于他的“神学代数”(theological algebra)之中,让它替他做所有的思考,而只是通过将它译回生存的实际形式和条件，他才能够增长知识及理解它的质料性含义。

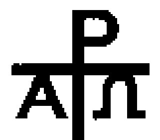
这种“神学代数”的一个突出例子是脱离本性论与进入本性论之复合概念,该概念假如与关于位格联合(hypostatic union)的教义一道,服务于将本质的恩典逻辑和基督逻辑揭示出来,这种揭示不仅发生在我们对基督本身的理解之中，而且发生在以道成肉身为指涉中心并围绕它而形成起来的教义里。以这种方式使用,脱离本性论与进入本性论的概念在其启迪许多难题的解决方面,及揭示诸多关系在其中被构想出来的真理形式方面就相当富于成效。但与所有的形式化一样,它也能变得很危险，因为假如它被转化成一个基本陈述而非一个认知工具的话,它就不可避免地会使神学陈述脱离其对实在的把握。就其本身来看,该概念仅仅是某种类型的“代数方程式”(algebraic formula),因此必须调换回位格存在的活生生的实际形式,假如我们要神学地思维,而非仅仅“神学逻辑地”(theologistically)思维的话。

我们在此关注的，是我们的形式化的概念可否应用于对实



几何类比来看问题，这就不仅仅是我们在理解上所需要的那种从平面几何到立体几何的转换，而且是从平面几何到四维几何的转换。然而，在神学中我们从未建构过这么精细而有用的认知工具，而在传统上依靠形式逻辑，其结果是当我们将它运用于自己的思维时，我们发现自己的概念已被剥夺了其历史性和质料。我们需要某种像动词逻辑那样的东西，一种类型独特的逻辑工具，以使我们把自己的指涉层次形式化，同时又不至于损害或破坏我们思维的本质形式，不至于如此化约我们的陈述，以至使它们的本体论内涵遭到毁坏。

神学家面临的问题与自然科学家对付活动的量子或生物发展之形式方面遇到的问题不无相似，因为在后者那里，新的概念已经产生或处在产生的程序之中，但认知工具或语言工具却不存在，使他们能连贯一致地言说那些新概念。[见 W.Heisenberg:《物理学与哲学》,154 页以下、173 页以下、177 页以下。以及 L.de Broglie:《物理学与微观物理学》,109 页以下、124 页以下、212 页以下]在这些情形中，科学家的头脑必须学会按新的关联类型思维，习惯于不同类型的精确性。这似乎是量子逻辑的意义之所在，这种逻辑关注事物的几何方面和力学方面的深刻联系，而这些方面仅仅通过现有语言与逻辑中形式化的延展和修正是无法得到表达的。与此同时，这似乎会使量子逻辑与传统逻辑发生这样的关系，即与量子理论与古典物理学的关系相对应。生物科学尚未发展到如此水准，但它也在与相同的问题做斗争，即确定既存形式(subsisting form)与运动或恒定与变化之间的联系，而如果从我们在抽象程序中获取的非时间性形式观念的角度看问题，这一切就根本无法解释。在此，我们关注的是有机运动中的形式的稳定性，或者可称为动态



形式的东西。

神学的逻辑与量子逻辑及生物学发展的逻辑所面临的相同难题产生于这么一个事实，那就是传统逻辑形式或关系太狭隘、太受局限，无法表达在我们的探究中显现的实在，而对这些形式的任何修正只会进一步扩展对思维与语言中这些特征的抽象，而假如我们思维与语言的有序形式要与所认知的实在相配的话，这些特征又必得起作用。像量子物理学与生物学那样，神学缺乏古典物理学及其相应逻辑所要求的那种精确性。应当如此，因为如果把这些科学中的任何一门在古典形式化的有限的模子里浇铸，就只会导致不准确性和不精确性，但由于正因为如此，

神学就像其他科学那样，有责任按被探究的实在的性质加诸它的思维上的那种联系来显示它自己特有的精确性。但这意味着它必须为自己创造一个适合领悟那些实在的逻辑工具。如果做不到这点，我们至少能够做到时时记住这么一个事实，即传统的逻辑形式化过分简单化了和极大地歪曲了我们的陈述，而且最为严重的是，这一切发生在这么一些地方，即它们(我们的陈述)表达行动、运动和变化之处，因而即我们关注创造、堕落、道成肉身、赎罪、皈依、重生、历史及末世论之处。由于甚至被投入不同逻辑层次的静止的形式化里，神学陈述暴露在被误释的危险面前，即仅仅被视为对超时间的必然真理的时间性的、无恒久效力的表达。

因此，牢牢记住形式或符号逻辑的局限性，它之从存在与实

际情形中抽象出来，以及它之限制在不受时间影响的恒定的内包结构(involution)之中，是极其重要的。在这种逻辑思维中，我们被关闭在纯粹可能性的世界里，并因此被排除在实在之世界之外。抽象是一个永无止境的程序，在其中，我们很快超过所有真实事物的可能性，进入纯粹的和空虚的可能之中。但由于我们是以从实在中把形式抽象出来并思考它们的形式可能性开始工作的，它们完全可能暂时呆在真实可能性的范围里面。但即使如此，我们也得停止这种逻辑思维，假如我们要让本真的思考，即对实际发生在真实世界里的事情进行的思考、对实质的和动态的关系进行的思考、对运动、变化和活动进行的思考，以及对这一切里面的存在本身进行的思考是真正发生的话。[Kierkegaard 在《非科学的结论性附言》里非常有力地表达了这一观点，英译本，99 页以下、267 页。见 H.Diem:《克尔恺郭尔的存在辩证法》，英译本，15 页以下]正如用陈述来言述陈述与存在的关系是不可能的那样，把不同逻辑层次的关系逻辑化，使之成为实际的存在，也是不可能的：语言形式和逻辑形式所能做的一切，是标示它们在何处终结，以中止形式化的程序来标明它们的界限，从而让实际的存在将自己投到我们的思维里。这意味着我们不仅关注不同的逻辑层次，关注不同的逻辑层次之间的"逻辑鸿沟"，而且似乎关注一种与某逻辑层次成直角的关系，如一根轴穿过车轮中心赋予它有用性和意义所形成的直角那样。往中心汇聚的辐条必须被截断以在中心留一个孔，因为假如它们确实汇聚在一起，则车轮将毫无用处。因此，我们思维往中心汇聚的各条理路必须被折断，迅速被中止，这一切不是由某种在另一个逻辑层次上能够加以推证的不可决定的命题来办到的，而是由一种全然不同的关系在存在到行动的过渡中

办到的。各形式逻辑层次只是这种情况下才丧失意义，那就是它们摒弃自己的完善性，对自己的形式程序加以限制，从而给本体论内涵留下余地。

在神学思维中是道成肉身来做这件事的，因为它是那穿过我们的生命与思维的诸多有机结构，是给它们以目的和意义的伟大轴线。正是因着与道成肉身的关联，我们的陈述才具有其本体论内涵，因为是在道成肉身中，我们的思维和语言形式才植根于上帝里面，同时也植根于我们生活、运动，及拥有自己的存在的实际性领域里。正是由于道成肉身，我们得在其中思维的不同的逻辑层次才不至散入一种纯可能性的系统的毫无意义的、漫

无止境的分层。相反，它们得始于某处、通往某处，从而使世上的人能够恰当地思考上帝，从而使他对上帝的思考能够应用于他在这个世界上的日常存有和生活中。

那么，我们是如何利用自己那些效力不足的认知工具来思考不同神学思维层次之间的那种跨逻辑(translogical)关系的呢？让我们引报道在《马可福音》第四章的耶稣训诫为例，并按我们从弗雷格和戈德尔处学到的逻辑形式来思考它。[也参见 Waismann:《数学思维导言》,尤其是第 16 章]假如我们采用一个简单的算术陈述如 2×2=4，就不容易解释，即使我们认为该陈述的意义是显而易见的。我们得使用词语语言，得说明“2”、“4”、“×”、“=”这些符号的意思是什么，同时我们还极力将它应用于真实世界，用两组两个苹果向孩子演示该算式。要教孩子，不使用至少两个层次是不可

能的，但这么一个情形同样是真实的，即假如我们想使2×2=4这个算式即便对那些完全懂得它的人也清晰精确，我们仍然得使用词语语言。弗雷格的观点是，当算术完全脱离其与普通语言的联系，脱离其应用时，就成为一种毫无意义的游戏。但还有戈德尔的观点，那就是算术的体系仅就其本身讲是不完整的，而且假如它要连贯一致、清晰明白，我们就需要使它与另一个句法体系发生联系。在这个体系里，至少它的一个主要命题能够得到证明。可是耶稣在《马太福音》第四章里的教诲是给在两个层次上的，一个采取的是比喻形式，另一个采取的是阐释形式。尽管比喻的含义是显而易见的，其形式从类比的角度看是连贯的，但一方面只是在应用到实际生存中，另一方面只有当某个属于不同层次的概念架构被提供了时，它才有意义。而假如真正的应用必得发生（这又是弗雷格在算术问题上坚持的观点之一），后者便有必要了。于是，从其逻辑形式的观点来看，对寓言的解释对于神学话语是至关重要的，并非某种非必要的修饰语或附加物，如某些批评形式者所认为的那样。

在这里，在这个我们也得在不同层次上操作之场合，无疑存在一个困难的阐释学问题。我们是在阐释马可所作的一个书写文本，该文本对耶稣的教诲进行了报道。于是我们探究的对象本身包括两个层次：一、关于该福音书作者的书写文本，该文本体现了该作者的理解和陈述；二、该福音书作者自己的原初的文本，他所报道给我们的耶稣的教诲。为了理解后者，我们得通过马可的陈述和对耶稣的理解来解读它，这样我们就不仅能把耶稣的教诲，而且能把马可有关耶稣教诲的教诲，当做我们的题材。在解释自然界中某事物时，我们就该事物提出自己的问题，

以使它把自己揭示给我们。当它把自己揭示给我们的时候，我们检查自己的问题的形式，纠正它们，因为阻挠我们认识那“东西”的，不是那东西本身，而是某种形式的谬误，我们把这谬误强加在它头上，使它不堪重负，比如我们塞进对它的理解中的那些前提。但我们探究的对象是人的时候，我们与之打交道的，不是他所应当是的这么一个人，因此与正是它所是的某物不同。因此，假如我们未能理解一个人，责任可能不仅在我们这不是我们所应当是者，而且在那不是他所应当是的那另一个人。这在阐释人的文本(human text)时总是一个难题，因为即使我们并非首要地对作者感兴趣，而是对他所指引我们去探究的东西感兴趣，我

们也得按照他所指涉者之本质检验他所说的话。如果可能的话，我们得弄清楚，这就是如他所说的那样。因此，批评形式的人正确地提出了有关耶稣的那些比喻，及它们所报道的阐释，但如果只讨论该问题，而一点不注意逻辑形式，就只可能冒着结论错误的风险。

然而，我们所关注的只是逻辑形式，而且从这个观点来看，有一点似乎很清楚，那就是无法删除福音书作者马可所报道的比喻与其阐释间的联系，而不破坏福音见证的本质结构，不使应用成为不可能，因而不使它受到丧失所有意义的威胁。完全可能的是，对比喻借之设立在《圣经》叙事里的那本质的逻辑形式的忽视，正是一直困惑着从事这方面研究的许多新约学者的那些问题的根源。

从神学探究的角度看，比喻是耶稣投在他的言说旁边，或使它与他的言说相平等的那种具体的形式，从而使它对我们的理解产生影响，把它应用于我们实际的凡俗生活中。只要理解正确，则与其说比喻是圣经陈述和神学陈述指涉超验实在所不得不具有的形式，倒不如说是这些陈述借之被运用到我们的普通生活中，保持与我们普通语言的接触的工具。比喻必须在两个层次上理解，一个是在我们的日常存在中与我们接触的显明的道德和社会层次，另一个则是更为深刻的神学层次。在那里，意义朗现在圣言成为肉身之光中——圣言也在我们的历史中的凡俗生存里降临，与我们相遇，以超验的上帝之国的形式与我们讲话，并且在我们的语言、思维与上帝本人之间建立接触。比喻作为永恒的逻各斯像一根轴线渗人我们的主体—客体结构里，因而渗人我们的凡俗逻辑里，在其中，我们可能借着他的自我传达的内容认识他。比喻似乎不会以一种超时间的和渐进线(asymptotic)似的方式冲击我们这个世界，因为假如是这样的话，它对我们的认识就永远变得客观起来，而只与它保持一种渐进线似的联系，但可能以某种“非认识的”和“悖论的”(paradoxical)方式被我们认识，如布尔特曼所认为的那样。[例如，可参看由S.M.Ogden翻译及发表在《存在与信仰》里的布尔特曼的首三篇有关文章]于是，比喻活跃在一种对话的情境里，在其中，天父的逻各斯以从我们的凡俗生存那里挪过去的卑微的形式向我们传达神圣的启示。以确立在道成肉身里的本体逻辑为根据，比喻将质料的语言模式呈示出来，而阐释或解释则将形式的语言模式呈示出来。神学理解便在这两种模式之间来回运动，也就是说，在经验的形式与系统的形式之间来回运动。另一方面，阐释里的概念内容需

要通过与一个更为宽阔的句法体系发生联系来加以理解，在这样的体系里，系统神学对于普通的赞美和信仰语言似乎发挥着一种元元语言的作用。

这样，从逻辑上讲，我们得在不同的思维层次上工作，假如我们要不陷入无意义可言的矛盾的话；但从神学上讲，我们得按照成为肉身的道来理解这些层次，因为是道成肉身给它们的跨逻辑关系以本体论意义。这便是为什么《新约全书》的比喻被减化到一个层次后很快失去它们的独特意味，因为它们的真理价值在于它们借着道成肉身实现的维度指涉。假如将它们的内在跨逻辑关系取消掉，就很容易看清它们不仅空无内涵，没有任何

有用的应用价值，而且有时从道德上看令人厌恶（例如葡萄园里的劳工工作量很不一致，得到的工资却完全一样［太20:1—16］）。对于我们在神学探究及表述的科学活动中的概念和陈述来说，情况是相同的。它们必须在两端都对它们借着连贯的形式或教条似的类比所指涉的超验实在开放、对我们凡俗生活和存在的具体现实开放。信仰知识的严格的形式化能够提供重要的分析性服务，帮助我们充分辨识自己的基本陈述的含义，理解它们的应用情况，而且同样重要地，使神学传统摆脱从俗众源头处偷偷溜进来腐蚀、歪曲那与它纠缠在一起的无数观念，但为了服务于真正的思维，它得与这些东西一刀两断。神学不是一种抽象或一局游戏，而且它是综合而非分析的，因为它是一个响应上帝之道的不断前进的积极的思想运动，最终不能借着任何逻辑形

式化体系来加以分析,更不用说包含在该体系里了。神学是人类的一个活生生的活动,在其中,认识通过一系列建构性的步骤得到发展,以理解那人类对它的认识永远不可能穷尽者。

一种科学的神学若要有价值,就必须与严格的逻辑学同样关注形式和陈述的纯粹性,以消除那些在俗众思想中不加批判地生长起来,并且深深嵌在我们的普通及口头语言里的虚妄假设和不恰当理念,从而使它们不至歪曲我们的论证或转移陈述的方向,使其不能完成本来应当完成的功能。某些从我们的普通思维和语言模式里偷偷溜进来的与神学纠缠在一起的观念,具有个人和社会的源头——它们可能是深刻的内在忧虑和冲突的幻想产物,或者产生于抵御不安全感和焦虑的固有机制,或者说它们可能是我们的希望、憧憬和理想等等的象征性表达。这些都是每个文明和社会都会进行的神话创造中的沉积物,在那些与神学纠缠在一起的理念的范式和理性化自我理解的形成和发展中起着一种决定性的作用。可是就严格的逻辑而言,这一切都必须从我们关于事物的理性思维和语言中清除出去,这样,纯粹的形式就能够从它们中抽离出来,作为科学建构所需要的数学上准确的复杂关系的精确模型,但这意味着对个人和社会的协同因素的无情压制,因而意味着我们思维的根本的非个人化和客观化。这个情形并非纯粹神学所能满意地接受的,尽管它对于有限的技术性目的来说是重要的,因为神学建立起来的是这么一种知识,在其中,质料不能与内容分离,在其中,实质性内容塑造形式,也就是说,在其中人类和社会的存在的结构本身被转化了。因其对象即创造的、显启的、复和的和再生的上帝的道的性质,神学致力于一种转化运动,在其中,实质性思维模式和语言

模式是在根据它们必须表达的实质性真理进行恰当调整中创造的。于是,神学不是压制人类认识中的个人和社会协同因素,而是根据耶稣基督里的上帝真理,按照福音地关注于那些因素的转化和再生;不是使用逻辑上被抽象出来、加以完善的形式,以其作为往里面倒论题的空洞的模子,而是为论题打开道路,使其转化我们的思维和语言模式,使它们在服务我们对上帝的认识上可能起到恰如其分的作用。

我们可以用另外的方式来表达上述思维。我们可以说,神学关注于克服形式与内容之间的抽象,这种抽象作为堕落——即人之背离上帝之道、人对上帝真理的抵牾以及人之逃离实

在——的结果产生于人类的认识中。正是由于人在其存在中与上帝和自己的这种深刻的疏离,神话式的幻想和理性化才不断在人的心理生活和社会生活中爆发出来,影响他从下面所思和所做的一切。人的思维和语言的自然形式已经在人与上帝的这种分离之内生长起来,并经调整以适应一个失去与其创造者的和谐世界。正因为如此,不能不对这些形式加以改变就用它们阐释道成肉身所创造的新局面,在其中,上帝已来寻找疏离中的人,救治他们,使他们与他自己复和。

一个可能的情况是,我们在接触可观察的实在中,自然发展起来的对视觉思维方式的专注甚至已经影响了我们的逻辑。我们看见和观察到外在的形式,因此,当我们用自己的眼睛思维时,从事物中抽离出形式并脱离它们的实质性根据地思考它们

我们凡俗语言和思维的效力不足之局限，但他仍然拒绝只是从我们自然思维与语言的概念架构被理解，而要求这架构按照他的道进行逻辑重构。因此，一种忠实于上帝在耶稣基督里所揭示和所做之事的神学，必须包括一种强大的启示文学成分；也就是说，从认识论的角度看问题，包括一种逻辑形式的末世论悬置，以使我们的思维永远对那根本新的东西敞开。

假如我们不能让形式逻辑规定我们发展自己理解上帝及其对创世的延续的形式，我们仍然必须尊重它，仍然尽可能合乎语法地、合乎逻辑地言说上帝，因为我们得在这个上帝安排我们在其中的世界里进行自己的工作，得在我们这个世界实际所是与

它所原本应当是、现在所仍然应当是，以及在万物的完成中将要是的分裂之内进行自己的工作。但是按上帝的逻辑思考和从上帝里面的一个中心出发思考的神学家决不应当忘记：他的思想不可避免地会具有某种让自然的思考者困惑的形式的新颖性，他试图用合乎语法和合乎逻辑的语言表达的新内容，可能会使他的思想过于紧张。正如耶稣教导我们的那样，新酒会撑破旧酒袋。

第六章　特殊科学中的神学科学

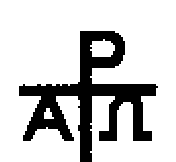
我们在最后一章中的目的是将以上讨论的思路加以概括，尝试对这么一种神学进行描述，它是一种教义的、实证的、独立的科学，这科学在自身基础上并按自身本质的内在规律运作，并在其给定的论题的决定下发展自己独特的探究模式及本质的思维形式。神学是致力于认识上帝的独特科学。它之所以不同于其他科学，是因为它的对象是独特的，只能按其本身性质来领悟，只能从其使自己被我们认识而创造的存在中的实际情境以内来领悟。

因此，我们可做这样的回顾，即存在一种按上帝之逻辑思维的方式，亦即不是从我们自身内的某个中心出发，不是从我们所做的公理式的假设出发，而是从通过上帝之言源于上帝本身的一种指涉架构出发来思维的方式。这只是因为上帝真正是我们的认识和思维的对象，他本身就是我们对他的所有经验和认识的根据和可能性，才成为可能。但作为一门科学，神学只是一种寻求真理的人类努力，在其中，我们尽可能地试图领悟上帝、尽可能地理解我们所领悟的东西、尽可能清晰仔细地言说我们所理解的东西。[参见 D.Scotus 对这两种神学所做的有趣区分，它们是：神学自身，即如其在上帝里那样的纯粹的神学的科学与我们这里的神学或我们的神学，即我们人类知性所能具有的关于作为其首要对象的上帝的那种知识，Ordinatio，prol.3 页，q.1-3，注 4、12 页]这种科学只是在各具体科学的氛围里才发生，只是

在人类的这么一种学习和推理的范围内才发生，这种学习和推理要求批判性的判断和严格的检验，但为了忠实于它那超越自己的、在上帝里面的终极的指涉项，它不能试图按其他科学所据有的根据，或在它们的阐释架构内来证明自己正当。作为一种服务于它在这个世界无论什么地方所遇到的神圣真理的事业，神学致力于探讨处在其所有程序中的纯粹真理性，因此在合理的新知识和论证面前，它必须永远对自我批判敞开。因此科学的神学的任务是对所有那些声称是神学思考的东西加以严格的检验，以确保这种思考真正是它所应当是的东西，假如它要成为关于上帝的知识的话。

因为我们与之打交道的是上帝，所以神学不能被孤立起来，撇开上帝对人的全部要求，撇开人对这些要求的全部响应。因此，神学科学不是一门所有其他专门科学都专注于各自的特殊领域这种意义上的专门科学。各专门科学就其本质来说与多样性打交道，并按它们致力于探索的本质的各具体方面，及各探究领域通行的证据的性质，适当地相互分离开来，从而一门科学与另一门科学的直接交叉会违反它们的科学程式。但神学科学以惟一的上帝为首要的对象，这上帝是一切存在的本源，是一切真理的根据，正因为如此，它关注一种其他任何专门科学都不具有的完整性和统一性。[各自然科学之间有相当大程度的内容重合，这种重合会产生有助于维系它们的权威性的相互批评。虽然神学与各自然科学有某种程度的重合，与人文科学的重合就更多了，但它的独特性意味着它与它们那种权威性却不怎

么重合，假若它试图获得这样的权威性，它就背叛了自己]只是在这种完全性之内，作为一门科学的神学才找到自己的适当位置，但它的科学性却并不因此而减少，因为它是在信仰者对上帝的全然反应里运作的，因为若要做任何其他的事情，都意味着拒绝忠实地按其固有对象的本质行事，因此意味着背离其真正的目标。仅是这点，便使得神学的科学与专门科学比较起来非常独特，因为它不只一门具体的科学，不只是某个有限领域里的遵循规约的准确知识，但只要它不只是通常意义上的科学知识，它就能成为有关上帝的科学知识。这就是说，神学的科学不只在自己作为其他专门科学中的一门这种意义上是解释性的，而且只在与那对我们有全部要求并对我们及所有受造之物有终极目的惟一的上帝真理的关系方面是解释性的。



鉴于这种情况，有时仍然会提出这种断言，即神学之所以是科学之王，并非因为它拥有什么特别有效的科学方法，而是因为它所依托、它的一切活动借以决定的那惟一的上帝真理的性质。[在此参见吉福德基金会奉为神圣的神学概念："一种严格的自然科学，所有可能的科学中最伟大的一种，甚至在某种意义上惟一的一种，即关于永恒存在的那种"，转引自 J.Bailie:《上帝临在感》，168 页]当然，神学不能也不应声称自己是旧的中世纪意义上的科学之王后，因为在此意义上，它被认为高高在上，统治着等级森严的各专门科学，因此被认为比其他所有科学优越，而人试图通过这些科学理解和统治自然世界，在其中，上帝给它安排了位置并赋予它各种责任和任务。然而，就其自身性质来看，作为科学的神学只是关注于与创造者和赎救者上帝相关的人。它认识到，探究因偶然性和与上帝的全然区别而为凡俗的东西这一工作，是上帝给其占据和统治自然之权利的

人所必须做的,但离开对上帝的认识,神学从根本上说便毫无意义。["如若没有对天国基督的知识,所有神学的知识都是过眼烟云。"Calvin:《哥林多前书释义》,第1章20节]如我们所看到的那样,借着其有关上帝和创世的学说,神学充分承认了其他科学的地位,即它们是独立的、关于偶然实在的知识领域,但每当这些专门科学试图超越凡俗、偶然和相对事物的疆界,声称自己是深究宇宙终极奥秘的惟一方式,或至少能够检验神学知识的真理或谬误,从而统一和扩展它们的偶然性程序时,神学便被迫与它们发生冲突。它将不得不以科学的理由拒斥这些断言,因为这样的技术方法的推断将严重侵犯科学的适当性;它也不得不以宗教的理由拒斥这些断

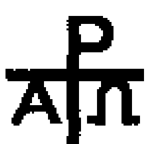
言,因为这种企图后面有一种会导致具有伪宗教性质的替代符号产生的普罗米修斯式(Promethean)态度,在这些符号中,另一种什么东西会被用来取代上帝。

神学的确是出于对上帝真理之终极威严的深刻尊重,才被迫质疑任何人类科学中那种对绝对事物的欲望,因此它提醒我们,科学探究的范围是有限的,科学发现的结果是相对的。没有什么科学能够超越将其规定和界定为一门特殊科学的那种目标,或者把探究的视界提升起来,使其超越人类追问者的局限性。于是,在从各具体科学中提取一种有关其探询及解释之能力的健康的怀疑主义中,神学的科学若承认自己在上帝面前是有限的,便必定能为人类科学的纯洁性做出贡献,但是如果它不打算与各具体科学进行真诚的对话,使每门科学的有限目标和范

围显示出来，便不能完成这一任务。这反过来会对神学的科学产生一种健康的影响，因为它将有助于提醒我们，从科学上来说，它的教义表述必须这样看待，即这些表述通过其对那惟一至上真理的服务而得到操作上的界定，而那惟一至上真理靠我们从概念上对他加以领会或加以言说是无法穷尽的。

当我们转而辨识神学与其他科学的关系时，我们将注意力集中在神学活动之严格科学的一方面，而非它之置身在对上帝的总体反应这一事实，即，它作为理性知识的品质。但我们并非从实际上已知的事实中抽取神学认识，因为它的结构形式不能从其内在于教义实质这一事实中连根拔起而不发生改变。因此神学的科学与各具体科学的直接比较是不可能的事，因为在这些科学中，科学程式也是由实质性内容控制的，而且每种科学所使用的语言也是适应它们各自的探究对象的。就神学而言，我们所能做的事是将其知识的结构形式追溯到它的教义源头，并揭示出神学思维所需遵守的程式，这程式是神学的思维在其结构形式中所不得不采纳的，如果它要忠于其神圣对象的性质及他所显启自己的东西的话。惟一合适的比较将是比例性的比较，其中并没有直接的语言转移或方法的推断，而是一种固在于一个认识领域里的认识者与对象的关系，与固在于另一个认识领域里的认识者与对象的关系的比较。毫无疑问，就诸客观事实在同一凡俗的存在领域里，或在相同的凡俗层次上而言，某些直接的比较是不可避免的，也是正当的；但若非如此，则直接的比较便不合法了，因为这将牵涉到严重的范畴错误。

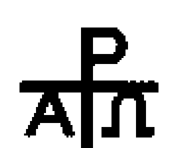
在我们这个时代，这种神学的科学与其他科学的间接比较是必须做的一件事，这并非出于某种护教论目的，或者为神学求



得与其他科学相当的一种科学的安全性，因为这永远不可能有什么道理，而是由于一个相当不同的原因，这既是为了神学的纯洁性之故，也是为了防止神学蜕变为某种意识形态。与其他科学相比，这将迫使神学依靠自己的根据，只有这样，它才能忠实于自己本质的法则，成为一门独立的科学。在这里，次要的原因也在起着作用。基督教神学对现代经验科学的兴起所负的责任不小，因而对于保持自己的纯洁性使之不为非科学因素所侵蚀有着真正的兴趣，这些非科学因素包括对于未知事物或逻辑形式的破裂的恐怖，这可能导致科学家头脑的僵化，使其领会不了能用某些确定的方式加以观察和说明以外的东西。但是为了神学

交流之目的，也必须进行间接比较，因为除非我们向其他人证明神学的运作靠的是一种不同的阐释架构，有着适合它自己的探究内容的独特的概念形式，并且证明，离开这样的架构，它无法采用新的思维方式及从事它所牵涉的启发式活动，神学交流是不可能成功的。但是间接比较也就向那些从事其他科学的人提供充足的概念内容，以指导他们对神圣实在的辨识，使他们的头脑得以把握他们被要求思考的那些东西。用这种方式，我们既试图通过向其他人证明神学是理性的，来取得他们的知识同情，也试图诱导他们跨出自己固有的领域，进人另一个领域中，以用一种适合他们的方式领悟神圣实在。故此，这种比较是知识见证和说服的一种形式，在其中，我们引导其他人去体悟那不可直接传达，但通过理性的赞同(rational assent)和批判性判断，却能加以

义都必须被认为相对于我们通过它们所试图认识之物的，并且被我们通过它们所试图认识之物相对化。我们无法再提出基督教教义而不与此同时证实它们是为我们所知的，并将隐匿于它们后面的目的表达出来。如果将它与神圣至上真理的超越的形式和本质等同起来，那就将是严重的错误。但如果将它们当做我们与实在相遇的象征性表达，没有任何终极的事物中的基础，那也将是严重的错误。[这似乎是P.Tillich在《系统神学》第3卷里采用的思路，在那里，基督教信仰的概念形式为符号形式所取代——见有关三位一体和永生不朽的那些富有教益的章节，283页以下，以及409页以下]



(2)我们在神学的科学与各特殊科学之间注意到的第二个基本相似点，时常展现在我们而前——那就是尊重事实的客观性，或换句话说，尊重通过指涉外部给定的实在，而着手进行的真正的思考。我们刚刚讨论过的各特殊科学的方法论程式，总是包括积极的和消极的因素。在建构模型或类比时，理性便在起着积极的作用，因为它向自然界提问，并诱使它回答问题，理性自始至终使自己委身于客观实在，并试图通过其理论建构消极地认识它们。模型或类比只是副本性的(ectypal)，而非原型的，因此在每个新的显启的时刻免不了受到批评和修正，以使实在本身在我们对它的认识面前保持自己的权威和威严。对于神学来说，这一情形同样适用，因为它也是神学思维的首要特征。由于上帝真理在充满凡俗对象的世界里与我们相遇，神学不可避免地关注于各种各样的“客体”，这些客体它必须尊重，因为不如此，它就无以真正地认识和言说上帝真理。但神学必然会以一种前所未有的方式尊重这客观性，恰恰由于终极的客观性是在偶然的客观性之领域里与我们相遇的。尊重偶然性的事实的客观性是每

种真正的经验科学的特征，但神学使这尊重不仅成为一种科学的责任，也使它成为一种宗教的责任。

(3)神学的科学或其他任何特殊科学都不是以某种预先构想好的形而上学来操作的。例如，我们在物理学或数学中使用的语言、我们在神学中使用的语言，已经浸透了形而上学理念，因为这种语言是在许多世纪的历史和文化中形成的，充满了先前已被采取的生活态度或世界观，但通过对客观性的纯粹尊重而获得的科学程式，必须让所有这一切受到质疑。这就是为什么在现代物理学或数学中、在现代神学中，源于古希腊物理学和形而上学的内在于传统逻辑的本体论预设，必须得到揭示，必须与我们

的形式建构相分离，不然它们就会阻碍我们的推理，侵扰事物在我们追问下揭示它们自己时我们对它们的领悟。在这里，对自然法则以及对物理学中传统因果概念的批判，与现代神学中对传统自然神学的批判极其相似。这就是为什么某些现代物理学家在巴特的神学中找到了神学与物理学之间进行真正对话和恢复理解关系的根据。[见由物理学家和神学家组成的“哥庭根圈子”(the Goettingen circle)成员之一G.Howe教授对此所做的讨论，《卡尔·巴特神学与当今物理学的相似之处》，Antwort，409页以下]这情形产生于把神学作为一门独立的科学来理解这样的做法，产生于科学在每个领域里对自己固有的对象和方法的支援和忠实，同时还有完全按照自己的性质行事之决心，不幻想、不做浪漫状、不想入非非。这不是说，一门特殊的科学或神学的科学不具形而上学含义，因为实证科学

不够的，因为他必须进行他自己的元科学研究，探究他自己的元—元科学的形式，这样才能把有关他知识的质料内容的独特思考进行到底，并获得适当的认知工具、逻辑的与形而上学的概念，以将他的思想清晰地表述出来。在这里，当神学家试图让他所知之事的本质来决定他有关上帝及其拯救行动的思想和言说的形式时，哲学思维与科学思维是牢牢地锁在一起的，不可分割的。但在一切活动中，神学作为一种纯粹的科学利用形而上学思维，仅仅是为了服务于它自己的独特目标。

(4)其他特殊的科学与神学也有相似之处，这就是承认它们的探究会遇到这么一条界限，这界限它们无法超越，甚至无法企

图通过它而不自相矛盾、不犯错误。在神学中，这是凡尘与天国的区别，或可见、可表达之物与不可见、不可言喻之物的区别，但在自然科学与人文科学中，这是观察或基于观察的合理推论之范围以内的事物，与全然在此范围以外的事物的区别，尤其在量子物理学中，这是确定与不确定的区别。这不仅仅是我们所必须承认的无知的问题，因为我们知道得越多，就越知道还有无数东西等待我们去认识。尽管有那无穷尽的科学探究程序，在其中，我们对自己的问题提出疑问，但当我们无法摆脱有限事物或开始形成无限事物的概念而又不自相矛盾时，[这并非意味着我们能够避免使用某种有关无限的符号性概念，如在数学上那样；参见 W.Heisenberg:《物理学与哲学》，124 页以下，201 页]就已被迫接受了一个界限了，或者说当我们遭遇某种不确定的事物时，我们就是无法使自己的认识超

越某个樊篱了，这要么是由于我们无法超越自己观察和领悟事物的科学方法所固有的局限，要么是由于某个不确定因素属于事物的本质，独立于我们对它们的观察和领悟。[尤其参见 N.Bohr:《原子物理学与人类知识》，以及 W.Heisenberg:《物理学与哲学》] 如德布罗意(de Broglie) 所说:"……一幅理论图画对于清晰地陈述实验的结果总是必要的。因此,如果说核子物理学家会遇到物质抵制的界限,他们也会遇到我们头脑理解力的界限。"[L.de Broglie:《物理学与微观物理学》,234页]因此,这自然科学发现自己处于一个困难的境地，如魏泽克所描述的那样:"我们不知道界限之外是什么东西,或者说它将不是我们认识的界限。但我们仍然假定有东西在那界限之外。仅仅这点便已经是一个有关我们对之一无所知的事物的假设了。"[C.F.von Weizsäcker:《自然史》,61页]事实上,自然科学，特别是物理学，把自己局限在某种基于现象学可确知之物上,并以此斩断自己与实在的所有不可估量的方面的联系。[参 L. de Broglie:《物理学与微观物理学》,79页以下]因此,它认识到自己的探究有某个疆界，认识到自己只能把疆界之外的事物当做精确科学领域以外的东西来接受。从科学上讲,它是不能侵入这些事物之中,而且必须在科学上对之保持尊重的沉默。[C.F.von Weizsäcker:《物理学的世界观》,177页以下]

在自然科学中,在神学探讨的那两个领域中,是不可能对可知事物与不可知事物做直接的比较的。但精确科学中可确定事物与不可确定事物间的关系，与神学中凡尘与天国间关系有着明显的相似。后者指的是这两种事物之间的关系,它们是:客观性与可理喻直觉之领域和这么一个领域,在那里,神学知识被给予客观的但不可明确说明的实在，但在那客观性的深邃与威严

面前，它只能中止判断，并保持尊重的沉默。这就是那种末世论疆界线。一种忠实于自己被给予的至上对象的科学神学，不可避免地要承认这疆界线，拒绝僭妄地越过这疆界线，因为这是圣言中的上帝的自我显启，及其超验的荣耀和神圣加诸这种神学的。然而，只是由于有关上帝的固有的客观知识，我们才认识到这点，因此不能把有关上帝的知识的这一超验的方面说成是非客观的。[在此请参见 D.Bonhoeffer：《行动与存有》，79~116 页。当朋霍费尔意欲保持作为主体的上帝在把自己显启给我们及显启给我们对他的认识时的主的身份及独立性时，他坚持关于上帝作为上帝的知识"只是在上帝也是认识启示的活动的主体之情况下"才是可能的，"因为如果人知道，那么他所知道的并非上帝"(92 页)。巴特

试图通过使基督的人性对于神学认识论觉得十分重要来纠正这一错误]

(5)我们应当注意，与以上情形不无联系的是神学科学与各特殊科学之间的另一个相似点。这个相似点是把科学语言与普通语言联系起来的问题方面的。例如，假如我们再次思考物理学中发生的事，我们就会发现这个问题产生于这么一个情境，在其中，科学思维获得了相当新的概念，这些概念是无法用任何普通或自然语言来表达的，并发展了这么一些概念体系，这些概念体系远远超出了能被观察到，甚或与我们的测量手段联系起来的范围，因而只能含含糊糊地与我们的普通概念联系起来。[见 Heisenberg：《现代物理学的语言与实在》，上引书，167~186页。这一非常重要的论点是R.W.Hepburn(《基督教与悖论》，如84页)在断言神学语言与普通语言必须是连续体时所未能充分领会的——他反对神学家对语言的使用的论点也将排除海森堡在

这个问题上的观点，而且还会排斥必然发生在所有科学思维中的适当的语言转移]物理学变得越深刻、越精确，把它所必须创造的新的技术语言与我们普通语言的术语扎扎实实地相互关联起来这一任务也就越困难。相互关联只是在精深的科学概念体系，与源于与经验直接联系的普通概念体系的实证性互动上才成为可能。这互动当然是极其重要的，因为我们在自己经验中可观察和可测量事物这一点上，才能对超出普通语言概念的体系实行某种程度的控制。

同样的问题也产生在神学中。比如，在基督教义中，我们关注于可接近历史上的确定之情形，与在某种意义上不可确定之情形的重合。在与基督的相遇中，我们遇到一些无法用自己先前的知识加以解释的新实在，我们获得了由这些新实在加诸我们身上的新概念，这新实在要求有新语言来表达它们。再者，当我们探讨基督里上帝的知识时，我们发现基督论把我们导向一个超出它自身的领域，把我们引向有关神圣三位一体的教义，因而把我们带到极大地扩展和深化了的概念那里，这些概念所揭示的东西远比我们能加以说明的多。在这一程序中，科学的神学发展了这么一个神学概念体系，该体系无限地超越那观察者在其中有一席之地的系统，对该系统的解释，是由观察者在其普通的空间和时间观念的界限以内进行的。但这一情形越是发生，将所创造的严格的神学语言与我们日常经验的普通语言毫不含糊地相互关联起来的工作就越是不可能。[与之相关的是A.MacIntyre在探讨宗教语言时遇到的困难，见收入《形而上的信仰》一书里的论文《宗教语言如此特异，以至我们不能希望存在着对它的哲学解释吗？》(175页)。在这点上，重新考虑一下斯宾诺莎所顽强坚持的这一观点将不无裨益，这个观点是："没有哪个术语在运用于

通语言发生某种关联，即使把普通语言当做建构自己的工具也好，我们作为尘世和历史中的人，要对上帝有任何理解或者要说任何有关他的话，这都是不可能的。[在此请参见Heisenberg就这个物理学问题所说的话。"我们知道，任何理解最终都必须建立在自然语言的基础上，因为只是在那里，我们才能肯定地触及现实。故此，我们必须怀疑有关这自然语言及其重要概念的任何怀疑主义。因此，我们必须像这些概念在一切时代之被使用那样使用它们。"(上引书，201页以下)这就是说，既然我们察觉到常识概念与发达物理学精致概念有着互动的关系，那么常识概念能够也必须被保留下来——不得除去它们的神话色彩(demythologised)]然而，仍然存在着这么一个事实，即在神学的科学中，如何在其他科学中那样，要将科学语言与普通语言完全按某种一对一的方式相互关联起来，这是不可能的，否则我们永远不能摆脱幼稚天真的状态，或冲破普通知识的表壳。我们必须满足于某些点上的相互关联，因为这些点具有至关重大的意义。这就是为什么一种科学的神学不可能把其扎在历史上耶稣里的根视为可有可无，即使这意味着，我们的知识在他里面的历史基础必须经受严厉的历史—批判的审察。[见Hepburn有关"历史性与风险"立论尖锐的两章，《基督教与悖论》，91页以下，112页以下，特别是他对戈伽頓(Gogarten)和麦奎利(Macquarrie)的批评]

2.不同之处

那么神学科学与其他科学之间的差异是什么呢？当然，各特殊科学之间存在着本质的差异，正是借着这些差异，它们才成为各独立的科学。尽管它们可能包含某些概念的重合，将一个领域里概念的运用生搬硬套到另一个领域这种做法是不科学的，因为这将侵蚀该科学的适当性与完整性。虽然这一情形也适合神

学在各特殊科学中的地位，神学的科学与其他科学之间存在着诸多差异，而这些差异的存在是由于这么一个事实，即神学固有的、首要的对象是言说和行动中的上帝本身。其他所有科学都是研究诸凡俗的实在，都是研究存有的各具体方面，而在神学中，我们也得探究一切存有的创造性泉源。

在客观性这个问题上就存在着差异。

在所有科学中，我们都认为自己的思想起源于外在于我们自己的物，我们都致力于对客观性的探究。但在各科学中，甚至在同一科学的不同层次上，都有客观性上的差异。必须对这些差异加以考虑。比如在古典物理学中，客观性似乎与一种强大的因

果性或决定论紧密绑在一起，在性质上倾向于描述性和客观主义。这种情形在某种有限的程度上也适用于现代微观物理学，但正如我们现在所知道的那样，这种客观性只是在我们从总体上因而不准确地看事物，并且只关注一般性和平均值和平均数时才成立。然而，在现代微观物理上，特别是自从量子力学兴起之后，我们意识到我们在科学中所做的事，只是将我们与外部世界的关系化减成知识，将从我们方面看不仅是消极的而且是积极的关系化减成知识而已。我们并非按照诸实在本身是什么来描述它们，因为我们无法将它们本身与我们认识它们的活动的程序分开，但若如此，也就意味着我们不许持这样的看法，即最终是我们自己将形式与规律强加在事物头上，以及我们没有遵照它们的本质和合理性而实现的对它们真正客观的认识。我们从

中的确学会的东西是，我们知识的严格的形式化不应被当做实在副本来对待，而恰恰要像科学的工具和推证性的标示那样来对待，这工具和标示把我们从我们自身引开，引向我们企图认识的事物，从而从其本质来看，我们知识的形式化本身也涉身于对客观性的持续不断的服务。我们的知识对于外部实在的相对性与其客观性是一个铜板的两面。是这种更为深刻的客观性在现代科学中成为至关重要的东西，因为在现代科学中，我们按我们学到的东西致力于对我们的前提的不断修正，在其中，我们带有操作性概念的理论模型将它们的客观性展示出来，这展示是这样实现的，即通过它们的能力将我们的思维带到超越我们所能期待的范围之处，揭示实在的新方面。有时，它被称做“弱客观性”(weak objectivity)，但这似乎意味着将真正客观的知识，与对事物的决定论描述等同起来，而这种描述是科学的进展迫使我们摒弃的东西。[不幸的是，如此多的欧洲大陆神学家似乎对科学的客观性意味着什么一无所知，而他们有规律地将客观性和描述性的客观主义等同起来的做法，又迫使他们把上帝局限在自己的主观性范围之内。另一方面，当因这点受到批判时(如巴特对布尔特曼的批判那样)，他们有时也宣称上帝有某种“客观性”，以表明他是一个脱离我们的主观经验的实在，但这“客观性”是他超验的不可知性的对等物，而这种不可知性即是他不能被我们的意识当做其“客体”来拦截这一事实，他超越我们的主观经验这一事实。那么，我们是如何知道上帝的这个方面的呢？这“客观性”只是空洞的思维运动而已]然而，它是这么一种客观性，即不依赖任何死板僵硬的东西，因为我们借以认知实在，并与实在保持联系的准则所具有的那种开放，因而局限的性质意味着，客观性正是通过我们的知识对于未知、超越的事物的那种相对性，而把它自己加诸我们身上的。这就是为什么对于爱因斯坦来说，相对的进展并没有破坏，反而加强了科学认识方面教义式的实



在论，虽然先前领悟这实在论的方式必须加以改变。于是，任何自然科学若要宣称自己理论的指涉具有终极性，那都无异于抛弃客观性。

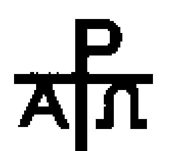
在神学的科学中，我们在自己所有系统的表述上都使用了一种相似的客观性，因为在这里，我们也得让自己的问题受到疑问，让一种教义式的实在论防止我们对自己的系统表述变得教条死板，但这里存在着一种根本的差异。在神学中，我们的思维并不因主上帝本身这最后和终极者而终止，他始终是抵制我们的表述的，对我们的表述是客观的，因为他不可能局限于它们。因为我们所认识的上帝是在其超验威严与真理之中的上帝，并

且知道他比我们所能领悟和表达的更伟大，所以我们承认我们所有思考和言说他的形式都有局限性和相对性。因此，神学知识具有深刻的相对性，因为这相对于那至上的绝对，也具有深刻的客观性，因为首要的对象是上帝，而只有通过上帝而非指涉上帝之外的什么东西才能认识上帝。在这点上，神学也与自然科学一样，相对性与客观性汇在一起了，当然它们所根据的并不同。在自然科学中，由于自然学科的性质与方法，我们并不遇到任何依据其自身的东西，因此必须总是将事实归因于它们后面的另一些事实，如此推演，以至无限；并且使用一种本质上是相对的真理概念，[讨论这一点时，必须考虑到科学思维的那另一方面，在其中，我们被迫做出明确的判断，在其中，实验性的理论必须让位于马热劳(Margenau)称为“真事实”(verifacts)的东西(F.Heinemann：《二十世纪哲学》，399页以下)。除此以外，我们没有

其他借以建构和前进的坚实基础了]但在神学的科学中，我们遇到的确实是终极的客观性，我们的思维也被赋予一种终极的指涉性。它的相对性来源于知识不仅自下而上，而且自上而下地被相对化这一事实。它的客观性不仅是由其自我批判的探究方法，而且是由上帝的本质加诸它身上的。在神学的知识中，上帝是终极性、是相对性的真正本源，上帝的终极性是客观性的本真根据，因为在上帝面前，谦卑与确信总在一起，是不可分离的。

然而，在神学的科学中，我们得与一种双重的客观性打交道，与上帝的终极客观性打交道，而他似乎是披着大致准确的客观性外衣来到我们这里的，因为只是由于他在我们这个世界的有序客观性之内为我们客观化自己，他才为我们所知。还可以举出某些其他科学中非常不完善的类比，来证实这种双重的客观性，尤其是心理学，在其中，真正客观的因素，那另一个主体，是从内部与我们相遇的，而且从不同一个物理性的身体和时空中的物理性关系相分离。或许还有物理学，在其中，我们不得不与一种宏观世界与微观世界的双重关系打交道。但这些科学与神学的不同之处在于，只是在神学中，我们才关注于终极客观性与偶然客观的相接。这是神学知识中令人困惑的一个要素，即它的真理指涉的双极性(bi-polarity)和双焦点性(bi-focality)，但它产生于至上客观的独特本质，产生于他使自己成为我们认识的对象所采取的方式。如果忽略这一点，或者将神学的科学简化成其他任何科学，仿佛它不具有至关紧要的意义一样，这就是科学准确性上的失败。

这个问题可以用以下方式陈述。在所有其他科学中，人类认识者与被认识的对象二者皆是凡俗的实在：它们同处一个凡俗

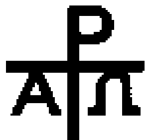


层次上，共存在同一个时空架构里。在这些科学中，我们预设自己的头脑与外部的实有间有某种一致性，借着这一致性，我们的思维和语言可能向这些实有的本质敞开，充当它们借以得到理性揭示的透明媒介。即使我们认为人在自然科学中至多只能做到将他与自然的关系化减成规律，我们也不能将人从自然中排除出去，因为人似乎是作为自然的先知和祭司而与自然联系起来的，他的职能就是让自然将自己清晰而可理喻地表达出来。人与自然属于同一个理性层次，因此，当我们将人与自然的关系付诸科学程式的表达时，我们就是在揭示被创造的存在的自然秩序和结构。但我们能寄望于我们自己与那种即使在我们着手认

识它时它也无限超越所有凡俗实在的东西之间的这么一种一致吗？在我们的自然科学中，我们利用序列，在其中，先发生之事与后发生之事处在相同存在层次上的相同系列上，但这样的联系适用于依赖于某种超越它们的东西的偶然实在，与自在自为的终极实在之间的关系吗？即使当我们认为，是凡俗实有对终极实在的依赖给了它们意义，使我们得以把握它们之间的自然的和固有的联系时，这意味着我们可以单义地(univocally)表现这些联系以领悟终极实在，仿佛他可以通过我们的自然序列的无限延伸而被认识吗？[这是 D.Scotus 提出的问题。他坚持认为，关于作为“第一因”之上帝的自然知识不允许我们冀及一个在我们自己所属的因果系列之上和之外的“上帝”——我们应当在上帝的全然独特性中把上帝恰当地看做“第一在”(First Being)而非“第一因”(First cause)——上帝和创造不在任何类中。Ledctura，I.d.8.

pars.1.q.3.1.C.1〕但假如我们除了在上帝与我们全然不同之意义上就无法认识他，假如我们只是在他在我们的偶然存在的领域里与我们相遇之处认识他，那么我们就必须小心翼翼地阐明我们有关他的知识，即从他对我们的自我显启在我们的时空世界中表现出来的凡俗客观性的角度，也从他自己的永恒存在的超验客观性的角度来这么做。一切都取决于上帝是如何在其超验客观性中使自己成为凡俗存在的客观性领域里我们自己的认识对象的。

这就是恩典之道，因为我们只是通过上帝至为尊大的和无条件慷慨的自我给予才认识他的。如我们所知的那样，自然对象在我们认识它们时一定得成为我们认知的对象，但这只是出于这种纯粹的恩典，即上帝把自己给出来，做我们认识和思考的对象。那种专门适合神学的探究，与那种专门适合其他科学的探究之间的本质差异正源于此，也源于所要求的那种检验或推证。通过人为控制而实现的实验性探寻，以及通过使万物如我们规定的那样运转而提供的相应推证，对于活泼的上帝来说，在科学上是不合适的，因为能如此这般受我们力量支配的将不是主上帝，而是一个偶像，能如此这般将“神圣者”召唤出来并加以操纵的，将不是神学而是魔术。再者，如波拉尼所指出的那样，假如死者的再生能够从实验上加以验证，这就将严格地证伪它的奇迹般性质，因为“任何事件在能够从自然科学的角度加以证实的意义上，只属于事物的自然秩序。一个事件无论多么令人可怕、多么令人惊诧，一旦已经证实是一个可观察到的事实，都无法再被认为是超自然的……企图用自然测试方法去证明超自然的东西，这是不合逻辑的，因为自然测试只能用在自然的事物上，而永远



不能代表超自然界的东西。”〔M.Polanyi:《个人的知识》,284 页〕

回到我们正在讨论的问题,即恩典的决定性意义吧。我们可以说,在这方面将上帝的客观性为我们区分出来的是这么一种情形,即他把自己呈现给我们:一、不是作为一个自然的对象,该对象我们除了以一种确定的方式便无法认识,而是作为一个自愿的对象,对它的认识我们只能通过对他无条件的自我给予才能实现;二、不是仅仅作为一个对象,该对象我们只是通过自己对它的控制才能加以认识,而是作为威严的至上对象,对于他,我们是不能支配的,但能够通过谦卑的侍奉和爱来认识。在他把自己给予我们,做我们认识和思考的对象时,礼物不是脱离给予

者的,这样,上帝在我们对他的认识和思考中,也保持了他自己的威严,在所有近似的客观性当中保持了他自己的终极客观性,使对他的真正客观的认识成为可能,与此同时也抵制着所有那些使他服从于我们的自然思维习惯和认识形式的客观化企图。这是一个独一无二的客观性,它不会陷入我们的分析与复合之中,而会回避我们在其他科学中总是加以利用的那些一般概念和抽象概念。这种深刻的客观性是所有客观化行为的反面。〔因此,很能明白为何那么多的当代思想家持有这一悬疑的观念,即我们若要客观地认识上帝,这就会损害他的至上存在,危及他独立的实在!但参见 H.R.Mackintosh:《现代神学类型》,19 页以下〕

为了说明我们在此面临的问题,我们可以从探究活的存有物的生物科学中,引证一个很不完美的类比。就这些生命体是物

理的而言，它们可以被看做化学的片断，正因为如此，又可以用我们在物理学和化学中使用的分析方法来加以分析。可能受我们在量子力学中与之打交道的那些联系的制约，但就它们是活生生的有机体，有着方向性的感觉和意识中心而言，它们又具有如此的特征，例如生命力、有机功能、组织、细胞，以及感觉、情感、意图等等，这些东西在物理学或化学中没有对等物，因此在这些科学中无法加以彻底的解释。再者，这些生物学特征具有如此性质，以致无法对它们加以物理—化学分析而不破坏作为活的生命体的它们。这意味着我们如果想获得任何有关活的有机体的真正客观的知识，就不得不超越物理学和化学的方法和规律，因为它们具有一种由其作为有机体本质所决定的客观性，这些有机体是不能分裂成孤立的部分的，而只能在其自然的个体性、完整性和力(force)之中，并按照它们自己的内在联系加以认识。当我们将其他科学中流行的选择、碎片(fragmentation)、抽象、概括等运用于神学中时，我们便面临着一个相似的死胡同，因为它们的细查和探究的实验和分析方法妨碍了这些科学认识上帝真理的完整性和独特性。作为适应事物多样性的特殊科学，它们从本质上讲只能通过分析、比较、分类、概括来运作，因此只能对付事物的那些能够加以分析、比较、分类和概括等方面。〔参见 J.Macmurray:《理性与情感》,185 页以下〕它们无法应付那些独特的和不可比较的东西，无法应付个别的完整性，无法应付某种有着具体客观性的事物的内在的实有性。具体的一般无法用实证手段加以捕捉，正如它不能通过形式逻辑的分析方法加以把握那样。这种情形当然也适用于所有事物，但它特别适合那惟一的上帝真理，因为只存在着一个不可比较的上帝。因此，它在某种适当

的程度上也适合神学与之打交道的一切事物，因为神学关注的不是抽象的偶然性中的凡俗实在，而是依赖上帝的凡俗实在，因为正是由于它们与上帝的关系，这些凡俗实在才具有其内在的实有性和完整性。

当我们思考两类学科中特殊与一般的关系时，神学的科学与其他科学的区别就变得特别明显。各特殊科学的结果对于所有的人都是开放的，他们都可以来调查和检验，这一点属于各特殊科学的本质，属于它们声称拥有合法性这种特点的本质，因为它们声称拥有真理这种姿态如果要使人信服的话，就必须是普遍的。同样地，神学声称其陈述是本真的，因为它们指涉的是那

惟一的上帝真理，而上帝真理对所有的人都是有效的，是普遍地可接近的。它拒斥这种理念，即对这真理的认识只是一小撮人的特权。[参见 A.N.Whitehead:《形成中的宗教》，32 页："宗教声称，虽然它的概念主要来自特殊的经验，但仍然具有普遍的有效性，应当借着信仰运用于对所有经验的规约上去。理性的宗教诉诸对特殊情形的直接的感悟，诉诸其概念阐明所有情形的那种能力"。也参见《道德论者的信仰》，第 2 卷，79 页以下，在其中，泰勒(A.E.Taylor)指出，"启示"中存在着永久性的实质，它是终极的、普遍的，不仅仅是某一段特定时空的真理]但这里也有一个真正的区别必须加以揭示。在各特殊科学中，一个科学的事实是可交流的，因为它是许多事实中的一个，与其他事实是可比较的。具体事实被认为是普遍性的一个事例，也是可交流的，因为它是通过对普遍性的指涉而被理解和阐释的。另一方面，神学的真理是独特的，不能从其具体的特殊性

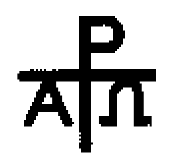
他的自由至少部分是由他对自己与对象的无条件关系的认识构成的，也是由他使用关于对象的知识的决定构成的。在关键时刻，人又不得不依靠他的个人的和理性的判断。所有真正的知识都具有这种个人协同因素(personal-coefficient)。如果这点被取消，人就会成为一个复杂的机械脑，从事物中进行抽象，制造由抽象概念复合构成的一般命题——他将是机械性操作的俘虏。当我们从事于不偏不倚的、客观的、科学的思考时，我们并没有取消个人协同因素，因为这将把科学整个地取消掉；我们与之打交道的是思维的各种模式，这些模式将没有得到证实的主观性系统地排除掉，使其不影响我们的观察和判断，从而使其不侵人

我们知识的质料内容之领域。所谓"冷漠的"(disinterested)，有时也叫做"非个人的"(impersonal)方法，指的就是这个。但这种方远没有把冷漠与对象牵扯在一起，而是如此强烈地呼吁我们将全副身心投人到对象中去，以至于使我们与所有异质的前提保持了距离，从而变得真正客观起来。这种方法远没有取消个人的判断，而是号召我们如此深刻地涉身于对象的理性，以至我们无法将它与我们自己的主观状态和条件区分开来。当我们将自己的思维从我们自己引开，引向外部实在时，尤其是当我们不得不与自己进行艰苦的斗争，力图挣脱先前经验强加在我们头上的思维和语言习惯，以使自己能够解释新经验，把握新概念时，我们是在进行着极度个人性的行动。的确，我们使用的范畴越是非个人的、越是僵硬，扭曲我们的认识并阻碍其发展的主观因素就

越是根深蒂固——但我们越来越意识到，我们是无法将思考者或科学家的主观性，从我们的科学知识的积累中排除出去的，因为这积累是无数个人的头脑获得的知识，是无数个人的头脑以如此方式获得的知识，以至于虽然我们知道自己只能把自己所知的东西与知的行为区分开来，我们并不能使自己的知识与自己获得知识的方式全然分离。用逻辑的和实验的手段、尽一切努力防止源于我们自己的个人状况的因素引人对象，这是一回事；而想像我们实际上能够将自己关于事物的知识与毕竟是我们在认识事物这一事实斩断，或科学是一个自发性、想像力和判断在其中发挥了重要作用人类头脑的功能，这又是另一回事。当我们将工作中的科学家加以比较时，一个显而易见的事实是，那些最成功的人是发挥最具能动性的人，是全副身心投人研究工作的人，是在选择其材料中，在提出其聪明的假设和设计其聪明的实验、工具及机器方面显示了原创力的人。在科学思维中，若没有所有这一切个人的活动，哪里会有科学？

将我们的所有科学程序考察一番，看有没有个人因素的涉人，这在方法上无疑是正确的，但我们得问在多大程度上能够这样做，在多大的程度上这样做是正确的。除非我们承认将个人因素完全排除是不可能做到的事，难道我们不是在受自己个人和主观的态度和状况影响吗？难道这样的无意识决心不是最束缚人和最有破坏性的吗？无可否认，即使是最严格地客观的科学也不能逃避个人知识，或者说如果认为这种逃避是可能，科学在客观性方面就将有严重的欠缺，但既然我们不逃避个人知识，我们就必须学会审视和控制不可避免地会把我们自己强加在我们企图认识的东西上的那种诱惑。如果我们关注于探究非个人的和

必须记住，位格主体这一观念本身是通过古代教父的位格教义和三位一体教义而形成的和引入我们的思维中的，这与希腊古典哲学中流行的非位格思维模式形成了鲜明对比。但位格主体的观念在几个不同的发展阶段中经历了不幸的变化。通过奥古斯丁思想的某些方面，这在《忏悔录》里最为明显，位格的理念开始与其他理念隔绝，这使得对真理的位格追问趋于在个人灵魂里内在化。与此相应是一个哲学上的位格概念，它是从逻辑上产生的，这从波修斯(Boethius)的讨论和定义中可以看得很清楚：位格是有理性本性的个别实体。[Boethius:《论诸位格与两种本性》,c.iii;P.L.64,1343C]在这里，位格的观念是通过将实体(substance)的理念结合到逻辑的主体中而形成的。正是这一观点经过某些修正后为阿奎那加以利用，支配了中世纪思想大部分时间——除了斯各特(D.Scotus)及圣方济(Franciscan)传统中的某些有影响的流派以外。后来，在笛卡儿的哲学中，有关位格的逻辑概念再次与复苏于奥古斯丁教义的因素交融，从而认识主体的概念出现了，该概念吸收了自我意识的理念。在这笛卡儿式的二元论中，主体从客体那里分裂出来了。主客体的二元分化通过康德在哲学中进行的“哥白尼式革命”而被广泛接受，而浪漫主义对自我深处的探索又产生了“个体性”(personality)这个现代心理学概念。随着哲学上的革命，精确科学也逐渐接受了这种主体与客体的分裂，因此在这么一些前提下运作，它们给向着相对论和量子理论的发展增加了困难。目前这些领域里正在进行的辩论象征着在科学中为取得一个真正客观的视角而进行的斗争，这样的视角并不意味着对主体的取消，而是将主体接纳到某种与客体的适当而节制的关系之中。



另一方面,来自教父神学之泉源的一个相当不同的思潮,通过神学进入了现代神学中。这可追溯到圣维克多的里查德(Richard of St.Victor)发展起来的位格概念,它与波修斯的概念相反,是本体论地从三位一体教义中引申出来的。[Richard of St. Victor:《论三一性》,Ⅳ,16页以下]这一概念为斯各特所进一步发展,他强调了积极的动原这一观念,从而在这种意义上把主体视为思维的"能动的对象"。[见 H.Mühlen 有关斯各特的思想的论述,《斯各特后的存在与位格》,特别是第 iii–v 章]这一学说被加尔文接纳,而加尔文借助教父神学对它进行了改造,所根据的是我们有关耶稣基督中的上帝的知识,以及源于这种知识的我们对自己的认识。因此,当

加尔文通过阐明关于上帝的知识和关于我们自己的知识的关系面开始撰写其著名的《基督教要义》时,他使现代神学走上了最富于特色的发展道路。在那里,人的主体在关于上帝的知识中被赋予一个不可剥夺的位置,因为他被拽入与上帝的直接关系之中,并且在其位格存在中被敞开,与圣灵中的上帝团契。宗教改革运动强烈地意识这一进路的根据是由上帝在他的道中亲自与我们讲话这一事实提供的,因为在这里,知识的对象作为至上主体与我们相遇,并把我们当做与他相对的主体而与我们讲话。这就产生了这么一种效果,这就是使神学知识回复到对其道和灵中的上帝的直接体悟式认识这一领域,赋予神学知识一种本质上对话的性格,而非仅仅辩证的性格,后者是神学知识对抽象和信条理念进行某种次要层次的思考时便被给予的。与此同时,这

人类主体不被允许退缩到内心独白或冷漠冥想中，因为他自己成了神圣对象热忱注意和自我给予的对象；相反，他被吸引到回应活动中去了，因为他把自己存在的最深处都向那至上对象敞开了，这不仅从他自己的意识行动来看如此，而且从至上对象本身来看也如此，因为人类主体是在他作为神圣主体即主上帝的不可消解、不可减约的本质中而与他相遇和经验他的。

在这种形势下，在某些基本方面发生了某种主—客体关系的倒置，因为甚至在我们对他的认识中，神圣对象也保持了他的首要性或优先性，并且通过作为神圣主体与我们相遇而把客观性赋予作为人类主体的我们，从而在他面前证实和确立了主观

性中的我们。[见 J.Brown:《现代神学中的主体与客体》，尤其是第vii章。该章对这一点进行了深刻而令人信服的讨论]在这里，人类认识者不仅仅是一个逻辑主体或认识论主体，而在最真实的意识上是一个活生生的和行动着的人，被召进入一种与上帝的相互交流、相互回应的关系之中，但是在这里，人类主体在这相互关系中的活动也并不影响或改变主体本身，虽然这种活动对于他与至上对象的关系，以及他对至上主体的认识来说是至关重要的。人类主体是在这种与上帝的跨主体关系中被拽出他自己及获得能真正客观这种本事的，但在与那客观地并非人类主体者的跨主体关系中，人类主体者的确成为一个真正的主体。

这种主体性在神学知识中具有至关重要的位置，但也有它自己的危险性。

这对它的客观性是至关重要的，因为这是人类理智必须采纳的理性形式，如果它要忠实于神圣主体—客体的本质的话——一个仅仅客观主义的进路无法做的恰当地客观，因为它不能正确反应那神圣实在；它只能从神圣实在那里进行抽象。真正的客观性只能到与上帝的位格联合或对话关系中去找。按照布贝尔(M.Buber)的说法，对这一点的坚持是拟人论(anthropo-morphisim)的真正意义所在。他说："拟人论永远反映我们的这种需要，即保持在那相遇中得到证实的实实在在的品质；但即使是这种需要也不是真正的需要：我们是在那相遇本身中遇到某种令人激动的拟人论的东西的，遇到某种要求相互回应的东西的，那就是一个第一性的你。"[M.Buber:《上帝的冥暗》，1957年版，14页以下。H.Collwitzer对此做了最新的讨论，见《上帝的存在》，143页以下]但这也是危险之所在，因为既然人类主体在这相互回应的关系中被赋予充分的地位，他便不断受到这种诱惑，即通过使其认识的对象适应他自己的主体性模式，从而不合法地闯人对象的实质性内容中来为自己僭取一个创造性的角色。这样做的结果不仅是把我们的知识主观化了，而且是用某种形式的自我相遇和按我们自己的自我理解重新阐释的神圣的自我显启，来取代与神圣主体的客观相遇。毫无疑问，把上帝局限于人类主体这种做法是现代基督新教所不断面临的危险，这只可能导致布贝尔富有深意地称为"上帝的冥暗"这样的结果，即我们让自己置于上帝和我们自己之间。[M.Buber:《上帝的冥暗》，22页以下，66页以下、68~126页以下]

圣经信仰一个最重要的方面是，它那顽强的，不可根除的拟人论要素，与它对上帝至高无上的客观性和超越性，是一个铜板的两面。上帝虽然是全然不同的，是完全他性的，但仍然与人接



近，而正因为如此，他把自己交给我们，供我们认识，也就是说，他把自己加以调整以适应我们的人性，这样做也把我们的人性升举起来，使其进入与上帝的团契中。这就是道成肉身的认识论意义，就是我们在讨论中一次又一次被迫返回道成肉身的原因：我们受召唤是严格按照上帝实际在耶稣基督中为处于人性生存中的我们，将他自己对象化的方式来认识上帝。但这并不意味着我们便被允许将自己的人性释读回上帝中，或将有关他的知识局限在我们人类的主观性里。刚刚相反，在基督面前，我们的人性被发现是有病的、内倾的，我们的主观性是植根于自我意志中的。是我们要求适应他，因此我们不得不放弃自己，把十字架担

当起来，如果我们要追随基督，并通过他认识天父的话。用这种方式，遭到疏离的人的自我得到了复苏，遭到损坏的人的位格在与上帝的团契中得到了治愈和再造，从而主体—客体关系的分裂让位于一种与上帝在爱中的联合。人的主体借着上帝对他的圣爱的倾出而在上帝面前得到确立，而从人这一方面来说，当他学习为爱上帝而爱上帝时，他也就知道尊重上帝的客观性了。

这并没有将神学的科学从对自我批判和自我纠正程序的需要中解脱出来，通过这些程序，它的概念和陈述的虚妄的拟人论，或不合法的主观特征被清除掉了，从它的知识的客观内容来看，是基督的纯粹人性对神学家发起的攻击，揭露了他以自我为中心的做法，质疑了他将自己强加在对象身上的每一个企图，从而有助于节制和控制他的主观性。但作为科学，神学也必须发展

识中流行的那种主体与客体的共在关系，可能有助于说明在其他知识领域里如何给人类主体以应有的地位，同时又不损害客观性。因为真正的主观性要求某种不可减约的东西作为其陪衬，以使它向跨主体指涉和领悟敞开。本真的主观性和本真的客观性是相互激发、相互支援的。然而，这是许多现代神学家仍然有待学习的一课。假如从他们对虚妄的客观主义的反应中，和从他们在某种对主—客关系的全然超越里寻找避难所的企图中做出判断的话，这一点是很清楚的。这决不会使他们的问题减轻，而只会使他们陷入一种渐进性的非理性主义，因为它对于把他们与产生于严密科学的健康的批判性质隔绝开来，会起推波助澜

的作用。这种情形在这么一些学者和神学家当中是显而易见的，他们不断坚持他们称之为上帝的“不可客体化性”(non-objectifiability)的东西，因为首先是他们老是将圣经的和神学的陈述转换成自传的陈述(autobiographical statements)，从而掉进他们自己的“自我理解”之旋涡，并始于斯，终于斯，因为在这旋涡的黑暗之中，他们是看不见他们上面的任何光亮的。

二、历史科学的相关性

我们在大部分讨论中都在对比神学的科学与研究非以人为对象的自然科学，但如何看待这么一些科学，它们的研究是关于

人的客观性，或至少有着潜在于他们的对象的某种形式的主体性，比如历史研究？

我们思考一下神学的科学与历史的科学是如何对待基督这一事实吧。只要神学必须探究上帝在时空中的行动，它对历史事实的真实性的兴趣就不会亚于历史科学。的确，它之致力于探究那绝对的上帝真理，将不允许它贬低历史事实性，因为它坚持把什么是历史事实，什么不是历史事实弄得清清楚楚，坚持把实现这一目的之标准制定出来。因此，假如在神学探究中，我们发现自己承认是上帝本身在这个叫耶稣基督的人里面与我们相遇，我们便不得被迫严肃对待他的人性，因而严肃对待他那时间中的、现世的凡俗性。使我们提出有关他作为历史上的人的问题的，不是对他的不尊重，而是对他的纯粹的尊重。神学的科学与历史的科学在这点上重合了，因为我们在自己对基督的理解中并不关注上帝没有时间性和空间性的行动，而只关注上帝的这么一些行动，它们发生在这个世界的人类存在与活动的时-空结构之中，其本身就是一整套复杂的历史事件的一部分。[这是这么一个神学陈述所暗含的意思，即上帝之在耶稣基督中来到我们这里，不仅在“在人里”而且是“作为人”这么做的，因为他的行动对于历史上的耶稣来说不仅仅是超验的，不仅仅是因果地与他联系在一起的，而且是在他里面进入我们这个作为人的行动和凡俗的事件的时空世界的，虽然它们是为上帝本身所肯定的。于是上帝在耶稣基督里的行动不能被说成仅仅是“超历史”的，而也应当被看做真正历史上的。理查逊(A.Richardson)提出了相似的观点，见《神圣与亵渎的历史》，131 页、138 页、184 页以下]

那么历史的科学如何对待耶稣基督这一事实呢？它可以把它仅仅当做历史程序的一个片断来处理，通过受控制和受检验的观察，通过使所有被断言为它的证据的东西顺从于可认知性

这一标准，以及通过它在对所有其他历史程序的探究中所使用的那些为人所广泛接受的可信性原则来做到这一点。当然，在历史科学中，我们利用其他人提供给我们的资料，他们本身可能是有关事件的亲身经历者，或者是传统之链的环节，我们就是借着这些环节获得有关这些事件的报道的。我们最关心的是文献性材料虽然通常在不同程度上神化了口头传统。我们使这一切顺从于我们的批判性调查，将其过滤以获得证据价值，检验见证与报道之链，尽可能远地追溯它借以传到我们这里的实际步骤。我们尽力确认什么是直接观察到的事情，什么是实际上发生了的事情。这不是一个简单而是一个复杂的程式，在其中，我们试图

揭示我们的历史知识建基其上的根据，试图从证据上把这一知识证立在这些根据上。这样做，我们将把我们按照事件真实发生的情形所再现的事件与事实本身之间的一种彻底的一致性展示出来，但在某种可量度的程度上，是我们的再现之合理性和逻辑一致性使我们得以将真实的事实与连生物和虚构区分开来。于是，如沃尔什(H.W.Walsh)所提醒我们的那样："历史事实在任何情况下都得加以证实：它们永远不是简单地被给予的"。[H.W. Walsh:《历史哲学》，修订本，18页。参见Collingwood有关"证据"的论述，《历史概念》，247页以下，以及理查逊有关历史"事实"是对证据的判断的观点，《神圣与亵渎的历史》，192页以下。当然，这是康德有关判断的学说中的观点，在这观点中，事实因素与阐释因素是不可分离的。参见K.Smith:《康德纯粹理性批判评注》，xxxvii页以下]

我们只是通过其他人的主体性才得以了解原初的事件，因此必须原谅由于他们而发生的对事实的渲染和歪曲。当然，有些主体性恰恰属于论题本身，因为我们在历史科学中试图探究的那些事件是人类主体和群体，他们在相互的作用及与世界的互动中有自己的经验、行为、观点、话语，有自己的真理、自己的谬误，因此，我们不仅企图揭示他们实际上做过的事，也企图揭示他们实际上思考、感受和说出的东西，证明它们与所报道的不同。但我们只是通过报道和分析其他人的见证来做这一工作的。因为我们不得不区分客观的事实性的东西与歪曲性的主观形式，而由于这些主观形式，原初事件几乎不可避免地被遮掩起来了，所以我们诉诸这么一些检查手段，如考古学"证据"；而且我们把某些可接受性标准用做工作准则，如与我们对人类本质和行为的理解一致，或者与我们自己可检验的经验以及按经验可领悟的东西相符等等。然而，这么做便出现了一种白利所说的倾向，即"压制历史，使其呆在自然领域里"[J.Baillie:《对进步的信仰》,67页]，将历史探究和观察简化成自然科学中流行的思维模式，而自然科学本身也关注对可观察程序的探究，于是，"观察"这一概念经历了微妙的变化。这并不因这么一个事实而受到阻止，即在历史探寻中，我们关注于成为过去的事件，关注于不再是可感知的或可直接观察的事件，因为相似的情形也发生在自然科学中，如在微观物理学或天体物理中那样。



只是当某事物已经存在，只是当一个事件已经发生，它才能被观察。从事情的本质来看，我们无法观察可观察事物进人可观察状态的那些程序，但一旦它已进入可观察自然之领域，它就会按它所是被观察，因为当它已经发生时，它就必然是它所是，而

非另外一个东西。于是,我们实际观察到的东西具有“过去”的固定性或“必然性”,因此我们受到这种诱惑,即想像它曾经是它现在所是。这诱惑在历史科学的领域里尤其强烈,因为只是当某件事已经停止产生为过去时,它才成为历史探究的对象。但把想像过去曾经必得是其现在所是这种做法,是实体必然性与因果必然性之间在事件之不可更变性上的表面相似性所导致的幻觉。它包含这么一个严重的错误,即把时间联系与逻辑联系混为一谈,把所有偶然性消解成必然性。[在此参见 Kierkegaard:《哲学片断》里的《插言》,59 页以下]但许多历史学家似乎处在这样的幻觉之下。他们把封闭的因果连续体的概念当做一种首要的可信性标准使用,

[比如 R.Bultmann:《存在与信仰》,291 页以下。对比白利:“历史学家已经恢复了他们对历史上不连续因素的那种感觉。这种因素不能从人类本质展开的角度加以解释,而必须归诸外部的或超验的行为者”。J.Baillie:《对进步的信仰》,171 页]发展了一种实证论的,常常也是决定论的历史观,从而在他们那里,历史的科学总是受到这样的威胁,即被约减成自然科学的一种形式,是按某种牛顿式(Newtonian)的模型或前量子理论模型来构想的。

然而,历史探究按其本身固有的意图来说,并非关注于作为一种不可更改之自然状态的事物,或作为这么一种状态已经发生的事情,而关注于事件的变化或过渡,因为事件是理性行为者的行动的结果。[然而,必须对自然程序尤其是生命程序的故事与人类本质的来

龙去脉加以区别；参见蒂利希(P.Tillich)对"历史维度"与"历史本身"(history proper)所做的区分。《系统神学》，第3卷，297页以下]历史学家若企图按事件实际发生的那样再现事件，他们必须深入探寻的东西是那"活力"(dynamism)。由于事件可能以另一种方式发生，我们就想弄清楚它们为什么按实际发生的方式发生了，弄清楚它们发生的逻辑，因为只有这样我们才认为自己能够按它们实际发生的那样理解并重现它们。因为历史探究必须深入到发生程序本身里去，从而按其实际经过，按其在个人和社会行为者的经验和互动中，与其他事件的内在联系来理解它。于是，我们拒绝简单地观察实际发生之事的静态结果，而是试图领悟其内在意图或产生这一特定事态的运动，甚至它将对将来产生的目的论(teleological)意义上的影响——只有这时，我们才认为自己在确定和估量历史事件本身。

在区分历史和(自然)科学的企图中，有时会遇到这样的观点，即如科林伍德[R.G.Collingwood：《历史概念》，213页以下]所坚持的那样，历史学家关注于事件的内部而不是外部，也就是说他们关注于可以从思想的角度加以描述的事情，而科学关注的是有着诸多外部联系的事件的外在方面。按照这一观点，是表达在事件中的思想被认为是历史的适当题目，是历史学家的探寻的真正对象。要发现这思想是什么，历史学家必须再为了自己来思考它，但这样做时，他就在自己的头脑里把过去的经验"重树"起来，而按上述观点，这正是历史科学的目的。[同上，284页以下。在这后面，是狄尔泰(dilthey)的这一观点，即把我们自己对生命的内在经验运用于死的事实性，使其复活，从而使其内在形式再生，以此方式使其焕发出新的生命。见H.A.Hodges：《狄尔泰的哲学》，第V章，比如144页]历史学家的任务是通过把历史事

件解释成体现了某种意图或表达了某种目的而发现它们的内在逻辑，这样，他便真正关注历史现象的一个“内部”的和可理解的方面，而非仅仅关注于事迹的单纯编年史。可是，做这样的对比，科林伍德对历史采取了一种过分理想主义的观点，对自然科学则采取了一种过分物质主义的观点。历史事件如果被认为与心理经验的表达几乎一样，它们便无法得到正确的探究或阐释，即使我们如自己所必须做那样承认，在所有历史研究的核心处我们所关注的是个人行为者及其行动。历史事件在空间和时间的连续体中发生，在自然和社会的结构和决定(deerminisms)里发生，在那里，目的与其实现之间有着不同程度的矛盾，在那里，转

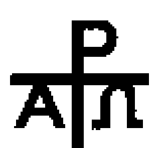
换成行动的意图常常产生始料不及和非所欲求的结果。人类行为者不仅是知识的存在，也是物理的存在，他们的行为不能脱离他们在自然界的卷人来研究，即使作为理性的主体，他们不仅能在空间中也能在时间中的某种程度上超越自己，能够创造性地作用于自然，从而影响未来。[P.Tillich:《系统神学》，第3卷，319页以下]历史科学必须特别警惕笛卡儿主义二元论的破坏性后果，因为任何这种企图，即在可以脱离结构中的时空必然性的东西里寻找历史的意义，因而在可以从心理上随意“重现”的东西里寻找历史的意义，都无法避免这种严重错误，那就是将我们现在所想像和所需要的东西强加在过去上，从而最终把历史减约成一个与我们自己相遇、理解我们自己的方式。[见Gadamer对这一倾向所做的尖锐批评。《真实与方法》，172页以下及345页以下]能够使我们避免这一错误

时，他的做法是相当正确，因为这将预设历史事件只是和完全是自然事件的延续，从而把它们的阐释限制在与所谓“自然规律”的相同的层次上。但科林伍德把自然科学约减成一种通过观察和实验而获得的对自然现象的外部描述时，他对自然科学的理解就必须受到批评，因为自然科学实际上预设自然具有内在的理性，并且致力于揭示这种理性，虽然这意味着巨大的知识投人。这就是说，自然科学如其现在被研究的那样拒绝满足于描述的层次，并且直到它成功地发展出一种对事物之自然的解释性描述方法，才认为尽到了它自己的本分，但这么做，它必须深入到事物的内部逻辑：因为当今元科学(Meta-sciences)具有极端

的重要性。

科学家在任何领域里应做之事，是寻求获得一种对事物的有序理解，在这理解中，他能够把它们作为一个相互连接的可理解的整体来看待，从而能够深入到它们的内在理性中去。他并非发明而是发现那理性，即使他必须有想像力和洞见，以发觉和发展正确的线索，创造性地建构思维形式和认知形式，借着这些形式，他能辨识基本的理性，即使在自己对事件只做描述时，也使其思考受这基本理性的指引。毫无疑问，科学家要摸索把事件的描述与这种描述建基其上的根据联系起来的方法，而这种摸索包含了一种双向的思维运动，因为是他的思维模式的连贯性使他得以辨识事物本质中的系统联系，但只是在他获得这样的辨识时，他才能够将其对事件的描述应当被允许建基其上的实际

根据分离开来。就他将他的知识与这知识建基其上的根据的各种方式简化成连贯一致的理性表达而言，他深信自己已在认真对付事物的内在理性了，深信他对这理性的再现是真理——因此，在自然科学中，在任何情况下只要可能使用数学方法，将我们对事物的理解表达出来，这是至关重要的，因为我们是以这样的方式揭示客观理性的。但如我们已见到的那样，我们只能把这种表达当做一个揭示模型来看待，通过它，我们能够领悟自己正在探究的实在，而不是把它当做一个描述性公式或实在本身里某种实体结构的对等物来看待。



历史学家的任务与此大体上相同，因为他在重现过去事件，使其成为一个可理解的连贯整体上，必须超越描绘与叙述的层次，进入解释的层次。如沃尔什概括的那样，“他这么做的方式是寻找某些借以阐明事实的支配性理念或引导性理念，对这些理念本身之间的联系穷根究底，然后通过建构有关历史段里事件的‘有意义’的叙述，说明这些详细的事实如何借着那些支配性理念和引导性理念而成为可理解的东西”。[H.W.Walsh:《历史哲学》，63页]当然，将历史事件的独特本质对于历史科学的所有暗含意义加以考虑，这在科学上是非做不可的事，而历史事件的独特本质可以说存在于理性动原与自然因果关系的相互作用中，或意图与必然的相互作用中，因此仅仅对那些思想进行再思考，仅仅重新经历它们表达的经验，希冀深入了解行为者的意图，或仅仅只按事件的自然方面来重现它们之间的联系，从而深入了解它们之间的必然关系，这些做法都是不行的。我们无法分离历史事件的内在因素与外在因素，而不歪曲我们对历史事件的理解，因为思想不是在一种物理性的真空中发生的，物理事实无法脱离

行为者有目的之行动来思考，如果我们要继续进行我们在历史探究的领域里的工作的话。历史解释所要求于我们的，是在一系列事件中深人了解历史运动或所发生的事，从而我们就能揭示贯穿所有这些事件中的心灵与自然之互动的内在逻辑，然后根据这种逻辑，按照那些事件的可理解模式获得对它们深刻把握，使它们仿佛在我们面前被戏剧了似的。对艺术和戏剧性想像力，以及对移情作用(empathy)和直觉的相当程度的利用毫无疑问是必要的，但这一切都似乎应当服务于这么一个目的，即为我们提供一个能力足够的透镜，通过它，我们的理解能够突人原初事件本身。在着手进行这样的工作时，我们不得不清楚意识到，人

类的思想与行为模式已经发生了许多变化，因此必须不断警惕这种倾向，即按现代人所思考、感觉和接受的东西来选择和组织历史事实，以防我们用异质的思想和意图来篡改它们，从面用它们来构筑成一个错误的整体。[G.Noller，在《存在与生存》一书中顽强而成功地保持了这种对布尔特曼的《新约》解释的批评；例如，99 页。也见 R.W.Hepburn：《哲学的神学新论文集》，A.Flew 及 A.MacIntyre 编，233 页]相反，我们必须发展这样的探究，它们使原始材料顺从于批判性审查，从而得以按照自己潜在的阐释机制自己向我们解释它们自己。这不是说我们不应把自己在现时代所获得的人性和物性知识用做研究准则，而是说我们必须小心，不要让这些东西阻挠我们自己提出开放的问题，或虚妄地强迫我们用一个探究领域的答案来推断另一个探究领域里的答案。或许我们在历史探究中比在其他任何

地方都更易受到这种诱惑，即从一开始就用被现成的答案从后面封住的问题来确定我们研究的结果。这对于深入了解历史事件的内在发生情形来说是灾难性的，但要看到这一点却并不难，那就是，我们只要在历史中关注于上帝与世界之间的任何互动或被认为是这种互动的东西，上述那种诱惑就甚至会立刻消除真正开放的追问的可能性。但正是这种自由自在、不受约束的探究是我们在现代世界开展起来的科学活动的本质，这探究批判性地作用于这么一些预设，它们在形成问题时被使用，这样它们对于来自被探究的实在那方面的预设就会是开放的。它们只有真正从后面开放，才能真正在前面开放。无论历史研究还是其他什么东西，如我们从瓦拉(L.Valla)的时代起就知道的那样，它都是把这种批判性审问严格地运用于文字材料，这种方法与我们在法庭上对待证人和证据的方法属于同一类型，使用这种方法的目的是从当事人双方本身那一方面把事情的真相揭示出来，从而证人或证据可能被迫成为其自己的阐释者，按其实际所是揭示自己。[Collingwood(《历史概念》,269页)断言培根(F.Bacon)没有意识到其实验科学审质疑自然的理论也是真正的历史方法理论。他错了，因为培根作为律师和神学家是从加尔文、阿格里科拉(R.Agricola)，以及瓦拉等人那里汲取方法甚至语言的。这些人把法庭上的盘问方式运用于历史研究，提出了牵涉到历史研究的疑问逻辑(interrogative logic)。培根所做的事，是将文艺复兴时期的律师和历史学家发展起来的那种盘问法运用于自然的研究。在此，请特别参见L.Valla:《辩证的批注》;以及R.Agricola,De inventione dialectica。见本书54页]

但在做进一步讨论以前，我们必须谨慎从事，清楚地区分历史事件所固有的那种理性，与自然事件所固有的那种理性。当我们假定自然是内在地可理解的时候，我们也就假定了我们自己对自然程序和状态的理解可被赋予某种形式的数学表征，因为

如我们已经注意到的那样，我们是这样才相信自然的合理性可以得到最清晰的揭示。我们不能以相同的方式来处理历史事件——虽然毫无疑问，思维的数学形式即使在这里也会扮演一个角色，如把统计思考应用于历史的社会—经济方面——因为历史事件与自然事件会重合。在历史事件中，我们使用的是一种不同的理性，我们把它称之为意图或目的，"人格形式的"而非"非人格形式的"理性。总有(而且毫无疑问将来也总会有)一些科学家觉得不把自然看做一个无限心灵的表达是困难的——我们想到帕斯卡(Pascal)或冉森(Jeans)——但即使是这样，理性表达在自然现象中的方式也与其表达在人格行为者的行动中的

方式不同。如果我们可以把深植在自然中的理性说成是**数**，我们就可以把深植在历史中的**理性**叫做逻各斯，因为在历史中，我们所关注的是以不同于描述自然程序的方式来**描述**事物，因此我们需要讲的故事是一个不同的**故事**。故此，虽然在自然科学中我们得把自己的探究方法应用于被探究的实在(**可用同一标准量度的事件**)，以将这些实在的内在逻辑用数学形式表现出来，借着这些数学形式，我们使自然向我们揭示它自己、解释它自己，但在历史科学中，我们却将自己的方法运用于我们研究的题目(**词语事件**)，[我从 A.Richardson 最后一次广播讲话中借用了"词语—事件"这一表达法。见《词什么时候是事件?》，收于《听者》，1965(6)，819 页以下]以表达自然的潜在的意向性，借着这意向性，我们使历史向我们揭示它自己、解释它自己，从而我们现在能够以一种可理解的和连贯的方

来。这恰恰是道成肉身之本质的一部分。见《现代的困境》,363页以下]作为这样的事件,它与我们知道的任何其他历史事件都不一样,因此必须让它在自己发生于其中的其他历史事件的序列里为自己作证,从而被我们研究和估量。这不是假设存在着某种并非具有实际历史性的超历史事件,而是断言这一历史事件的意义比乍看起来要多,因为其内在的发生程序中存在着一种位格的神圣运动,该运动给它以独特的品质,却不使它作为充分历史的事件的本质失去任何东西,被贬到与其他历史事件相同的层次上。再者这也是断言,我们只有将这一点加以考虑才能正确的对待所有的历史事件,而不必诉诸这种不光彩的做法,却把所有那些冒犯我们先见的证据砍掉,从外部把我们自己的阐释强加在这证据上,从而将其篡改,结果发现"证据"只不过是我们能够使之符合自己的先见的东西。

这里便是探究耶稣基督事实的历史方法所面临的问题。在观察和检查历史材料,以及试图使我们的认识坚实地建基在检验过的证据上,我们首先受到了这样的诱惑,即事件一旦已发生,便认为它们是必然的自然事件,属于那因果地决定了的非人格事物的世界,同时拒绝看上去与"自然法则"相冲突的一切。它是这么一种诱惑,即历史的产生转换成必须,将历史科学约减成自然科学的一种形式,它的特定的方法非科学地延伸到其固有领域之外的地方。[必须指出,这后面有一种"自然主义"哲学起作用。如A. Richardson所说的那样,这种哲学意味着取消作为一种独立科学学科的人文科学,见《科学、宗教与哲学》,28页]如果我们克服了这一诱惑,其次我们又受到另一种诱惑,那就是将历史上的耶稣仅仅看做一个历史片断,像所有其他历史片断一样。再者,如果我们使用这么一个历

史科学观点，它假设具相必须从一般的角度来解释，我们就再次犯了这样的错误，即把历史科学转换成某种形式的自然科学。在两种情况下，我们都是从这么一个科学观察的观念出发的，它从一开始便排除了对事件来说是适合的那种产生，而我们所探究的正是这种产生。我们不是简单地将生成转换成必然，就是将所有产生转换成单独一种产生。

另一方面，假如我们相信在历史上的耶稣里，我们与成为人的上帝相遇，从而证实了永恒的上帝采取了一次历史产生的行动，那么，我们是否在自相矛盾呢？但因为上帝启示的本质包括这一情形，即他按他所不是的那样使自己为人所认识，也因为人

对上帝的认识包含双重客观性这一本质，所以我们肯定不应把这一情形理解成某种自相矛盾的东西，而应理解成某种吊诡的东西。它从只允许有一种产生的立场及流行在简单或普通的历史事实中的立场来观察，将不可避免地显得吊诡。在这里，我们具有一个独特的历史程序，它有这样的内在特征，即产生于上帝与历史动原之间的相互作用。[参见 A.E.Taylor 对“造物主与受造之物在一个个体生命里完全的相互渗透”的讨论，以及这种情形在历史地阐释福音主义的耶稣叙事上的洞识。《道德论者的信仰》，第 2 卷，123 页以下]

让我们使用另一种言述方式吧。假如上帝在历史上的耶稣基督里变成人，如基督教徒所相信的那样，那么这是一个时间空间中的事件，无法为普通的历史科学所理解，因为普通历史科学只关注在历史舞台上起落消涨的人类行为者的行动。普通的历

史科学所研究的，是在或长或短的历史时期里发生持续不断效力的事件，但也是其本身会消失在历史中的事件。然而，在这个特殊的事件中，在耶稣基督的一生中，我们与之打交道的不仅仅是一个稍纵即逝的历史片断：我们与之打交道的，是永恒、永活的上帝的圣言—行动。它不消逝，它已超越了它最初发生其中的消逝着的历史事件的当下情景，它已切入以后的世世代代，直至目前。就这行动已经进入我们凡俗生存，并且在此意义上已经成为一个现世事实而言，它可能像其他自然事实那样被“观察”；就它已在整个历史事件的复合体里面，我们的时间和空间中表现为形式和程序而言，它能作为普遍历史情景中的一个具体历史事件而被探究，但上帝的圣言—行动本身不能以这些方式被观察或探究，因为不能把它当做一个死的历史事实去对待，如果这样做，它只能证明是虚幻的，因为历史探究无法按其真正的实际把握它。它要求我们在这方面进行一场超越普通历史观察的辨识行动，要求我们这方面具有这么一种理性模式，这模式不仅适合它作为持续不断的历史行动的特点，而且也适合它所固有的神圣活动的那种位格的及有明显特征的本质。这就是我们叫做信仰的东西，那就是在承认上帝在历史上的显启的过程中，在顺从地响应以人性形式传达的上帝之道的程序中调整被给予的理性，使之适合上帝的圣言—行动。理性在信仰中被引到对象那里，但这对象并不是上帝纯粹的行动，也不仅仅是历史事件，而是在历史事件中，与历史事件在一起的上帝的圣言-行动。通过历史事件，上帝在每个时代都在现在与人相遇，要求他们有理性的认信或信仰——信仰在这里的意思是就是人类理性对实际存在于那相遇里的对象的忠实，对我们人性的和历史的生存中上



帝的位格临在和行动的忠实。于是,神圣实在性与历史事实性在我们的认识的根据里不可分割地结合在一起了,并且在我们对耶稣事实的不断探究中不容分离。

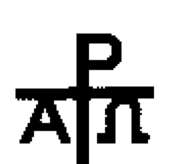
我们曾说过,在历史探寻中,我们关注人类行为者的行动,在其中,理性的意图和物理的相互影响、相互作用。我们也说过,为了理解一个历史事件,我们必须深究其内在的可理解性,抓住其发生程序的逻辑。这也正是我们在对耶稣基督的探究中所要做的事。但当我们探索这一事件时,我们发现自己正深入到上帝的逻各斯里,并且开始在救赎的神圣目的里理解它,但我们只是在成为肉身的圣言里的神圣行动与我们这个自然世界相互作用

时,与历史上特定时期的人类机关相互作用时,才能领悟这一切。深究这个历史事件,探究其发生程序的逻辑,就是探究在耶稣基督的生活中发生作用的神恩的逻辑。于是,我们受引导,按历史事件本身在成为肉身的逻各斯里的可理解性,按成为肉身的圣子的工作里固有的阐释程序来解释历史事件。在这历史事件中,圣言与圣行是一整体,不可分割;神圣的东西与凡俗的东西在历史上一个特定生命中相互紧扣在一起,不可分离;而要理解这特定生命,非遵循它本身性质不可、非通过它本身性质不可、非按照它的自我显启不可,而这自我显启是借这生命发生其中的实际时空情景里的言与行而为我们所知的。在这里,对耶稣基督的位格的神学探究必须是历史一神学的,对耶稣基督事件的历史探究必须是神学一历史的,因为我们面对的是这么一个

复杂的事实，它把对自己的阐释当做自己事实性的一部分包含在自己里。我们面对的也是这么一个逻各斯，它把自己体现在我们在时空中那实实在在的生存里，脱离了历史中这种体现，我们就无法认识它。如果我们要保持对完整的耶稣基督事实的忠实，就不能让这种二元性的任何一面消解掉。

我们在这基本的二元关系上遇到的问题，因我们不得不在三个层次上运思而进一步复杂化了。一、在上面的层次，我们从事对基督教信仰的历史文献的研究和阐释。在这里，我们是在我们自己，与把耶稣基督实际见证者的原始报道加以神化的圣经经文的一种二元关系或主客关系里工作的。二、其次，在这些经文里，我们不得不与一个中间层次打交道，在那里，人类主体充当超出他们的实在的见证，因为他们既给我们提供有关基督事实的证据，也向我们报道取自那事实本身的内在意义或真理。在这里，我们关注的是一种见证者与其所见证的实在之间的二元关系或主客关系，是一种见证者与其把我们的考虑和信仰引向它那里的实在之间的二元关系或主客关系。三、最后是下面的层次。我们在这里，在耶稣基督的位格中与上帝本身相遇。在这里，耶稣把我们从他自己那里引开，把我们引向派遣他来的圣父那里。在这里，圣父把他自己显启给耶稣基督面前的我们。在这里，我们被抛到道成肉身的圣子之统一性里的基本二元性上，因为圣父把一切都付给他了。除了圣父，没有人知道圣子；除了圣子和那些圣子意欲把他显启给他们的人，没有人知道圣父。[《马太福音》第11章27节；《路加福音》第10章22节]

其他层次的特征和意义便取决于这一基本层次以及它所固有的那种二元关系的性质。那么这是一种两个领域在其中相交



的二元关系，还是这么一个二元关系，在其中，两个领域永远相互异质，彼岸与此岸(Jenseits und Diesseits)，只在某个消失着的数学点上附带地相互影响呢？它是一个上帝与尘世这些相当不同的实在于其中相互作用的二元关系，还仅仅是这么一种二元关系，在其中，我们对同样的经验做两种非常不同的、彼此不相联系的阐释呢？当我们说，上帝在历史上的耶稣里显启他自己时，我们指的是不是这种显启是一个我们的时空存在里的事实性事件，因而是发生在我们在这个世界上所拥有的那种主客结构里的上帝的揭示呢？或者我们指的不是这么一种事件，它只是从超越我们的生存，即我们的生存终止的地方顾及我们的生存，

从而耶稣基督(比如在他的牺牲性的死里)不应被看做上帝在我们这个世界里的一次行动，它影响和改变我们这个世界上的事物，而只被看做这么一个情形：在其中，我们意识到上帝在我们存在的边界上的那"悖论"的或"末世"的"行动"，在这边界上，世界"终结"了，或我们的存有濒于非存有，在这边界上，我们在某种形式的自我理解中被迫依靠我们自己？[参见R.Bultmann:《存在与信仰》，尤其是《隐匿的和显启了的上帝》，以及《新约中的启示》等文章。对比H.J.Paton"一切宗教信仰都必须依靠这么一个信念，即上帝在这个世界上行动，并且这么一个信念必然是历史的。一个什么事也不做的上帝不能成为崇拜的对象。"(《现代的困境》，238页)布尔特曼的立场可以以这种方式来获得，即把"道"从"行"里抽离出来，将它变做一个不受时间限制的Ereignis，但假如我们将"行"从"道"里抽离出来，则我们在本质上犯的是同一个错误]

这些替代方法中的第一个是历史上的基督教经常使用的。

在这方法中，基督教证实了上帝的行动与我们的凡俗生存之间不仅有着一种因果的和本体论的联系，而且上帝通过在人的历史上的直接行动而亲自参与了我们的凡俗存在与生命，因此坚持这个世界的时空中的神圣行动具有客观实在性。但假如我们选择第二个替代方法，则我们进行探究的不同思维层次受到如此根本的影响，以致我们所做的有关上帝或耶稣基督的每个陈述都遭到改变——即使这些陈述在语言上相同，它们的意思也根本不同。这就使对历史报道和事件的阐释变得模糊不堪，因以很不相同的方式看待它们而给它们以两种不同的互不关联的意义。[这是那种我们所熟悉的与 Wittgenstein(《哲学研究》,Ⅱ,193 页)和 Waismann(《语言哲学原理》,360 页以下)讨论过的"测智图画"相关的进路，比如当一幅图画从某一特定方向看时，似乎是一张桌子的腿，而如果从另一个方向看时，则似乎是面面相觑的两个人的头部侧面；或一幅模具图画，它看上去时而凹，时而凸，以我们从什么方向观看它而定] 例如，在布尔特曼研究耶稣基督的双重进路中，历史学的(historisch)和历史的(geschichtlich)，我们所看到的就是这种情况。[关于以下的讨论，特别参见 Bultmann 发表在各种著作里的有关论文，《传言与神话》(Barsch 编)、《哲学与神学论文集》、《历史与末世论》、《原始基督教》、《存在与信仰》、《耶稣基督与神话》。也参见 G.Noller 对布尔特曼观念的讨论，《存在与生存》,86 页以下]它们中的一个是有关历史(historie)的实证概念的进路，在其中，由于使用了封闭的因果连续体，耶稣的传统故事中的几乎一切都被当做编辑上的添加，或解释成早期教会的创造性想像而抛弃，只剩下有关这个人的极少量的证据。这样，基督教的历史基础便完全被斩断，从而就得脱离历史事实性地去寻找新的信仰基础。但它们中的另一个是有关历史(geschichte)的存在论(existentialist)方法，在其中，历史文献之



被看重,不是因为它们帮助形成的指涉,而是因为它们所激发出来的态度。这样,虚构的材料不至被当做某种隐晦的事实或真理的残余被吹掉,而是被看做《新约》材料借以呈示的多种多样的形式,它们被认为用原始的宇宙观将早期基督教徒对彼岸世界的思想和态度神圣化了,被认为能够在存在主义阐释下产生意义,这意义会帮助我们理解我们自己,帮助我们在当下找到本真的生存。这两种研究历史上的耶稣基督的方法之间没有任何本质联系,因为它们的每一个都是另一个的界限和悖论对立面(paradoxical antithesis)。当然,这后面是布尔特曼不言自明的假设,即上帝与人之间存在着一条无限的鸿沟,或者上帝与世界之

间存在着根本的对立,这种对立完全拒绝上帝与自然相互作用的任何可能性,或者神圣动原(divine agency)与人类动原在历史事件上存在着根本的对立。正是这点使布尔特曼陷入这种言说耶稣的方式,它使他遭到"双重思维"之批评(如被雅斯贝斯"Jaspers"批评的那样)。无论如何,布尔特曼的方法导致了迪姆(H.Diem)称之为将一套问题的约减成另一套问题之类的批评。[H.Diem:《历史主义与存在主义间的教义之路》,H.Knight 英译,242 页以下]

假如上帝与世界之间没有根本的相互作用,那么不仅基督教信仰在历史上的信条中借以得到表达的整个客观架构必须被视为神话的,而且福音叙事中的客观指涉必须受到怀疑。因此,它们的"意义"必须脱离对本义上的上帝的行动的指涉来寻找,必须作为它们的作者及其所属群体的灵魂的自我表达,在这样

对于用自然定律之斧把它们摧毁，一点不感到良心不安。于是，布尔特曼对上帝与世界间任何相互作用的否认，最终沦为对历史方法的嘲弄。应当从中汲取的教训是，只是通过与上帝的相互作用，我们才能从一种纯粹自然主义的存在中解放出来，因此也可能把我们从这种诱惑中解放出来，即把那种情形当做历史阐释的标准。从对新约文献的历史研究的角度看，这意味着当我们在历史事件中遇到神圣和凡俗动原的相互作用时，我们便被迫认真地对待这些事件，从它们自己的实际中寻找它们的意义。

尽管可以乐意承认历史事件具有其自己独有的特点，不能与其他任何事件混为一谈；尽管也必须承认应当有一种独特的

历史哲学，但不能认为在严格的历史研究中，我们使用这样的方法，它们本质上不同于在所有科学研究中使用的方法。历史科学肯定不同于任何其他科学，但它的差异恰恰在于科学的这种必要条件，即忠实于所研究论题的本质。因此，只是基于这种理由，历史科学家才发展他独特的思维形式，他自己在方法上的适当调整，这是需要我们承认和接受的。以此基础，我们必须反对唯心主义和存在主义的历史阐释，因为它们与这一根本的科学原则相冲突，那就是，我们按照实在自身的可理喻性和整体性从实在自身中寻求对它们的认识。这意味着，在我们发展适合历史事件的认识形式的程序中，我们对历史事件的理解和阐释必须从它们自身的实在性衍生出来，必须按照它们自身的理由加以检验。在所有真正的科学活动中，我们以这样的方式探究实在，即

让它们自己把自己揭示给我们，从而它们可能把自己的意义呈现在我们面前，并且证明自己具有合法性，因此我们不至于把在其他地方发展起来的归我们自己处置的标准，武断地运用在它们身上。

当我们说实在的“自我揭示”(Self-disclosure)时，我们意识到这往往一定是一个比喻——那就是在这种时候，即我们关注于非人格的、不能发出声音表达自己的死物，因为我们不得不强迫它们对我们的探查做出“是”或“否”式的反应，从而回答我们的问题。但就我们探寻的是人格的实在而言，实际的自我揭示则起着更大的作用，并且我们越来越得以一种受过训练的乐意态度倾听，从而可能真正按它们的本质理解它们。当我们与历史事件打交道时，我们得记住，它们是由人格行为者与非人格的事实的相互关系构成的，从而得使研究与学习的形式符合这些独特的属性。我们在这里得在比心理科学更大的程度上强迫事件回答我们的问题，但在这里，我们也得比在自然科学中更多地通过实在的自我揭示来倾听实在，向实在学习，因为在自然科学中我们只关心无言的现象。的确，我们拥有的与历史研究最接近的类比是法庭上的盘问，在其中，我们试图通过弄清意图和物理事实两者来确定实际发生了什么。这种盘问把强迫与倾听结合起来，运用到口头和书写的见证上。意图与物理事实两者就其自身来说都不是充足的，因为无论是见证是口头表达还是书而表达的，它都完全是通过对证人所目击的事物指涉而得到检验的；只是当联系被确立起来时，我们才认为我们有了证据，因为这时我们关于事物的知识与事实本身的根据相符合了。这就是指涉逻辑，它在所有种类的逻辑中具有突出的重要性。［但狄尔泰大体说来把这种逻

方式，只有在这种场合，我们才能正确的理解文献本身，并从它们所见证的对象的角度来做判断。假如我们未能做到这点，我们就已经阻挠了一种真正科学的方法的运用。但如果我们在深究它们所指涉的历史事件中设法深入到这些事件的内在发生程序里，发生我们面对的是上帝与历史上之动原的相互作用，我们就必须让自己涉入这种相互作用之中，因为不如此，则我们无法领悟这一切。但假如我们这时撤出对自己本应探究的实在的涉入，转而试图以其他理由来理解和阐释实在，而这理由是我们自己的选择，在其中，实在并不与我们相遇，那么我们只可能偏离本真探究的航道，我们的疑问也将不切中实在，遁入空洞虚妄之中。

在对耶稣基督的历史—神学研究程序中，那些特别影响这研究程序的特征显启出来了。耶稣基督这一事件的意义是按照该事件作为事件的现实性揭示给我们的，因为在这一事实中"言"(word)与"事件"(event)是相符的。这一"事件"不是一个没有意义的"事实"，也不是一个没有事实的"意义"。意义与事实性两者不可分离，同属事件之本质。这是一个自我揭示、自我阐释的事件，它将其意义作为出于其自己的言内在地产生出来。这就是为什么《新约全书》的作者坚持他们关于耶稣的传言可追溯到作为上帝之道的耶稣基督本身，因为他是通过自我揭示的一生把自己宣告给他们的，在这一生中，他的言与行是彼此相符的，于是他在自己的教诲与事功中向他们提供他们见证的支配性泉源。这意味着，耶稣基督整个历史事件必须从它自己的内在可理喻性出发来阐释，也意味着，当它被置于先验的假设、外在的标准或我们可能强加在它身上的指涉架构的控制下时，它就不会产生其意义；相反，我们必须让这一切在基督这一事实面前受

到疑问,让它们顺从于他的自我阐释,假如我们要领悟这阐释的话。

再者,对《新约》作者来说,基督里面意义和事实的这种内在结合意味着,耶稣自己的传言继续被人听到,并且通过他们对他的见证继续产生效力,从而那原初的言说—事件(word-event)便得以继续发生。他们见证了那事件的威严而能动的特征,因为它与他们讲话,对他们发生作用,并且感到自己的生存本身受到它的挑战和影响。他们发现自己被拽出自身,发现自己与上帝在直接打交道,因为在这一事件中,他们自己的生命和命运本身成了问题。在耶稣基督里,上帝自己的行动在他们当中表现为历史程

序,并且他们陷入一系列决定性事件里,在其中,神圣动原在审判与拯救的行动中与他们直接发生相互作用。这便是历史上的耶稣基督事件的重要性质,因为在其言与行、意义与事实的结合中,它在历史上的人类存在中一直是积极的,甚至目前也与第一代使徒时一样,人会发现自己在这一事件中直接与挑战和决定他们存在的上帝之言与行相遇。这是这么一件事件,他们从自己先在的或自然的生存之外无法理解或阐释它,而只有当他们摒弃自己,担当起十字架并作为基督的门徒追随他时,他们才能理解或阐释它。然后他们才察觉到原先的事件中,上帝已经掌管他们的存在,就如他们自己变成参与在其中,历史性过程中耶稣原先地工作,现在完全他们自己的存在。

那么,探究在福音记录里呈现在我们面前的历史事件到底

史标准，而只会把自己的奥秘揭示给这么一些人，他们是开放的，他们乐意按照基督本身的威严的自我呈现和自我阐释来思考他。

对历史上的耶稣基督所做的充分、积极的描述(我们在此不能这么做)必须包含这么一个情形,即把他的复活当做一个真正的历史事件来评价——该事件发生在与我们人类所属的实在领域相同的实在领域。对耶稣的新约见证的确不仅是从道成肉身的角度被给予的,而且是从复活的角度被给予的。在复活中,上帝对我们人类的拯救性干预,以及他与这“如过往烟云的尘世”的相互作用克服了我们存在的堕落，把时间从腐败与无益无用

中救赎出来,使一个完全本真的历史事件发生了。这事件非常真实,它突破了在过去中零落成尘、化为灰烬、化为虚无的日常琐事,而且正因为如此,不断激发人省思其“无意义”、“无目的”、“无希望”。相反,它是这么一个事件,它在腐败着的时间与死亡着的历史中逆潮流而动,逆最终幻觉的所有威胁而动,在整个历史上都是恒久持存的实在，在当下作为永远富于生机的事件与我们相遇。它决非已经终结和完成了,而是我们中的一个创造性事件,这事件将终极的目的注人人类生存之中,为人类的生存在未来打开一个全新的前景。我们在道成肉身、被钉十字架,以及复活中拥有一系列重大事件，它们粉碎了我们从自然观点看认为仅仅是这个世界上不断发生着的历史架构，并强迫我们发展一种基督教的历史形上学。在这里,我们与思维中的一个决定性

时刻相遇了,它要求我们重构先在的认识,要求某些重要概念的意义发生深刻的改变。

基督教研究历史的方法从总体上讲，不可能不包括强而有力的末世论因素，因为它必须描述神圣行动与人类动原在整个历史上的相互作用，因为必须描述上帝之国与人类生活被罪扭曲的模式的持续冲突，或它与现时和政治生存的权力结构的持续冲突;但它也必须包括强而有力的目的论因素,因为它必须描述上帝在耶稣基督里进行的救赎和创造性工作，因而必须描述教会在世界历史上进行的传教工作，因为通过其对耶稣基督的见证,那些原初性事件在我们当中永远充满活力,永远发生着作用,直至最终圆满完成。于是一方面,基督教研究历史的方法必须像洛维特(K.Löwith)所说的那样表明,“这个世界的历史‘意义’违反自身性质地完成了它自己,因为体现在耶稣基督里的拯救故事似乎救赎和废除了这个世界毫无希望的历史”[K.Löwith:《历史中的意义》,187页];但另一方面,它也必须表明,不仅人类历史上有某个目的在发生作用，而且该目的通过与已经成为肉身的圣爱的相互关系而被赋予其真正的目标与意义，那圣爱是在耶稣基督里在我们人类中成为肉身的,但却继续发生着作用,深人到人类的生活中,使我们的历史性的存在聚合起来,以达到最终的完成。[参见N.Ferré,讨论历史意义中的“目的之拉力”的富有启发性的方式。《宗教中的理性》,216页以下]

从这一情形的性质来看，这么一种历史形而上学不可能不影响基督徒研究历史事件的科学方法，因为他们想要把他们内心深处的意向与那神圣目的联系起来，如果他们要按其所研究的历史程序的内在属性和完整性来把握这些程序的话，再次引

用洛维特的话说,"《新约》中没有什么东西允许对构成早期基督教的新事件做这样的理解，即它们是一个不断发展着的程序里的世俗运动新时代的开端。"[K.Löwith:《历史中的道义》,196 页]与此同时,不能让这种情形产生这样的结果,即似乎从上面将一个基督教模式强加在历史事件上,如仿佛可以写出有关第二次世界大战的独特的基督教历史似的。与此相反,这意味着基督教历史学家必须在不同的思维层次上思考,这些思维层次就其自身来讲绝非完整和前后一致的,而是在那些重要方面相互作用、相互开放,从而改变这些历史学家在不同层次上的思考。在这些方面,我们使用的关键概念必须发生应有的意义变化,从而将微妙而极其重要

的决定引入我们解读历史证据、使之相互关联起来的观念之中,即使这只是由于作为不同层次相互作用的点,它们防止了在每个层次上起作用的那些关键概念和标准变得封闭和僵硬。换言之,基督徒与把他从纯粹自然主义存在中解救出来的神圣行动的相互作用,应能有助于防止他使各种历史联系捷径,使他在探寻事件更深层次上的可理喻性时对论题的处理更为敏感。

三、作为教义科学的神学

不应怀有这样的希望，即我们通过在不同领域里认识主体与被认识客体的关系中考察了神学的科学与其他科学的相互涉

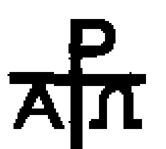
入，及其相似与差异，试图对神学的科学与其他科学做接近的比较，这至少已经帮助阐明了作为认识上帝的理性的人文探究，神学所具有的科学意图。神学断言自己是一门科学，是客观的知识，表现出自己的根据，使用自己的独立范畴，因而使其他知识领域里以其论题的性质强加在我们头上的那些独特公理、假说和准则不致被转移到它自己的领域里来，从而拒绝了所有异质的教义或学说。作为一种科学，神学被迫只顺服自己的论题要求，只接受为试图加以认识的事物的性质所规定的那些知识形式、可能性和条件。于是，神学发展了它自己的内在教义。这是符合科学忠实性和纯洁性之要求的。基督教教义学是纯粹的神学科学，在其中，如在每一门纯粹科学里那样，我们试图发现事物性质的那些根本结构和规律，试图发展有关它们的基本思维形式，因为我们的知性允许它自己超越我们的个性特征而为它们所规约。正是通过这样的教义活动，神学才在真理的压力之下提出精确和实证的陈述，这些陈述将使真理按自己的完整性得到揭示，从而增进我们对它的领悟。因此，我们对其他科学当中的神学科学的讨论，要求对其活动的实证方面做一种更为明确的描述，这样方可臻于完满的境界。

为什么“教义学”应当被用来指称这种科学活动，或这与“教条”(dogmas)有什么联系，这并非立即是显而易见的。在古代的前基督教世界中，“教条”(dogma)可以指涉几种不同的事物。它可能指的是一个公共律令或成文法规、一个司法决定或判决、哲学或科学中的原理陈述，为某个学派甚或某个教师自己所规定，或仅仅是一种意见或信念。在早期基督教教会里，“教条”(通常为复数)指的是教会法规，如洗礼和圣餐礼，或者指基督教的真

理，特别是由教会会议加以最终界定的基督教真理。于是，教条逐渐具有这种意义，即教会通过团体或教会会议的行动做出决定或裁决，在此基础上所阐明或公布的教义命题。在罗马教会中，教条逐渐意指显启的真理，如其在教会心灵中逐步得到表达那样，并通过教会的教化机构被赋予权威性阐释，由此逐渐等同于教规界定和法律规定。在整个教会中，无论在东方还是西方，教条的着重点逐渐移至理由充足的或被广泛确认的意见，而非武断的和个人的意见；移至积极的、建设性的思想，而非怀疑性的或仅仅是批评性的思想。[这与对"教条"所做的哲学和科学理解相一致。见 S.Empiricus：《逆反的教义学》]

然而，教条的科学或教义学的概念直到宗教改革运动肇始后，以及从先验的(a priori)知识取向转到后验的(a posteriori)知识取向，才能摆脱传统先见和权威主义的解释！于是教义学似乎从一开始便被运用于这么一种新的科学观念，它萌发于16世纪，成长于17世纪，在其中，论题是按它自己的内在联系，而非按外在权威来探讨和理解的。正因为如此，它作为一种开始于建构性的探究而非批判性的哲学疑问，逐渐被运用于物理学。教条的科学是这么一种科学，在其中，人被迫按照事实本身来思考事实，并在它们的压力下发展起"催化性概念"(catalyptic conceptions)来。这是那种实证的科学样式，在其中，一个"教义学研究"领域受到保护，免遭所有干扰性的和怀疑主义的问题影响，从而人的注意力可能按论题本身的性质集中在论题上。虽然

这牵涉到对研究中出现的所有观念的批判性检验，但当科学家能让自己的头脑顺从其自然模式，并以实证性的“教条”阐述他们所领悟的东西时，就总得发生向事实本身的回归。[在此请参见Whitehead：“物理科学的信条是一些用精确的术语阐明感知能力觉察的真理的努力。”《形成中的宗教》，47页]正是朝着这个方向并在此种意义上，教条的科学逐渐被运用于神学，被界定为一个独立的研究领域，不受关于本质的抽象问题以及关于可能性的怀疑主义问题的干扰，而这些问题是在被给予的实在的实际本质得到适当考察之前，以及在知识由以产生于认识者与对象之间的实际情形得到适当考察之前提出来的，批判性问题和认识论问题被提出来了，但只是基于实际知识及按这种知识的实质内容的内在逻辑被提出来的，而且严格地排除了先验的预设或外在前提与权威。



这就是17世纪福音派教会探求的那种教条的科学的起源和意图，但不久之后，当“逻辑分析”和形式的“方法”（这是拉梅“P. de la Ramée”及其追随者的口头禅）开始获得优先地位时，一种意义深远的变化就开始了。这产生了这种必要，即以不是取自实在本身，而是取自与时代哲学的思维形式，起初以新形式论的亚里士多德主义，继而以追问自我理解的笛卡儿模式，将神学材料系统化。这产生了这种结果，即严格以经院哲学的样式重新改造基督新教神学，使之负荷了诸多理性主义前提，而这些理性主义前提在批判—经验论的考察面前又必然遭到疑问。就这样，“教义学”开始指称这么一个哲学体系，它建基于仅由理性规定的原理之上，或指称这么一个神学体系，它建基于第一原理(first principles)之上，并被分析地和逻辑地安排成一套连贯的真理。由于对实证性内容和建设性程式的强调，“教义学”逐渐被理解

处地方已经提到过的那样，物理学家无法随心所欲地思考他自己喜欢的东西。他被束缚在其适当的对象上，并使它在他积极的追问下揭示自己时，他便按着它的性质来思考它。当他这么做时，他不是教条主义的——他谦卑地使自己的头脑顺服于事实及其自身的内在逻辑。因此，纯粹神学的科学也是如此，因为在其中，我们让自己所探究的事物的本质和规律模式起主动的作用，我们只是顺从它。这是实证的、教义的科学，而不是权威主义的或“教条主义的”。

另一方面，我们不应忽略这一事实，即应用到物理学和应用到神学中的教条的科学，按照它们各自的内涵是相当不同的。它们二者都是按照自己的理由，从自身本质的内在规律之角度出发的教条的科学。它们中每一个的陈述都具有一种实证的和强迫的特征，因为它们的依据明确地建立在它们的对象上，产生于与对象的一种牢不可破的关系之中。在物理学中，教条的陈述与人期待它们指涉的事物有一种必然的和（根据费尔马“Fermat”原理）排他的关系，而在神学中，教条的陈述与上帝之道有一种服从的和正确的关系，因为上帝之道是它们的本源，不允许承认其他选择的正确性（从而排除了“异端”）。[当然，教条的科学有它自己那种权威，但这是那不可约减地被给予者的权威，如 A.E.Taylor 所表述的那样，“那纯粹被接收的，不是被我们臆造的，因而就其本质来说纯粹是权威性的东西，是对我们的个人主义的随心所欲性的钳制”，《道德论者的信仰》，第 2 卷，221 页。“存在着一个全然被给予和超主观者，它具有绝对权威性，具无可置疑的权利控制我们的思想和行动，正因为它是全然被给予我们的，而不是被制造的”。同上，236 页]不同之处在于这么一个事实，即神学知识的客观根据中不仅有一个产生于对象性质的要求，从而我们得以适当地思考和言说它，而且



且不得不建基其上以成为教条陈述的存在真理。

在其原初和本来意义上的教条中，我们关注于教会存在的客观和终极的根据，也就是说，一方面关注于启示这一根本事实，它要求我们聆听它、承认它，另一方面关注于教会之心灵与这一根本事实的正确关系。教条思维产生于这么一个情形，即上帝已经以一种终极的和拯救的方式在人类历史中行动了，他在其显启中交给我们的，是他本身，是他自己的神的神圣存在：他在他的行动中的存在，他在他的存在中的行动。教条是教会集体性的承认陈述(recognition-statements)，这些承认陈述与这种权威性的自我显启相符合。教条只是在不存偏见的思考和教会会议的阐释后才成立。它们是教会让自己被上帝之道教诲而不断进行的教条性思考的结果。它们储存在信条之中，作为指导和方针帮助信徒协同一致地领悟真理，并在教会对神圣启示的理解中的不断进步中维系他们的信仰，尤其是反对武断的随意思维和自以为是、标新立异的做法。比如，古典教会的教条产生于尼西亚(Nicenc)和后尼西亚神学中，这种神学竭力清晰地表达教会的这么一种认识，即上帝在耶稣基督里的自我传达中，已经把他自身的神圣存在而非仅仅他本身的某样东西交给我们和显启给我们了。早期教会的所有教条植根和建基于这一根本的事实里，并且趋向于揭示这一根本的事实。当我们转向宗教改革运动时，我们再一次发现，教会教条产生于清晰地表达教会这么一种认识的斗争中，这种认识是，上帝在恩典中的自我显启里已经把他自身的神圣存在，而非他自己的某样东西交了出来，显启了出来。这样，宗教应当被看做这么一场斗争，即在教会对那神圣显启这一根本事实的理解中恢复尼西亚方向，但着重点在上帝在

其自我给予中的活动上，而不仅仅在这作为礼物上，或在一份可以脱离给予者本身的礼物上，宗教改革运动的所有教条都建基在那神圣恩典上，并且竭力让它完整地揭示它自己。在早期教会中，重点更多地在行动中的存在，即在基督论上；在宗教改革运动教会中，重点却更多地在存在中的行动，即耶稣救恩论（Soteriology）上——但它们在探究和确定教会的存在和认识之客观和正确的根据上，具有互补性。基督教教义学所讲的就是这个。

我们在教义学中所关注的那被给予的实在，不仅仅是一个交给我们的思想控制和操纵的事实，因为它永远是一个不断被

重新给予的事实，因为礼物与给礼物者是同一的。是上帝在以色列和道成肉身中给予和显启了他自己，以让人认识和理解，但他仍然是在其永恒和无限存在中的超验的主上帝，即使当我们领悟他时也不能被把握。他把自己交给我们接收、交给我们爱、交给我们认识，但他自己却仍然是其自我给予的主。上帝已在我们的时空中的凡俗生存中把他自己给了我们，在尘世上的历史存在中把自己给了我们。但即使这样，他也仍然是主上帝、圣父、圣子和圣灵，他不能被化解为他的自我给予的形式和样式。于是，在我们的知识的被给予的实在中存在着能够具体说明和不能具体说明的成分，这一事实赋予教条一种更加令人困惑的特点。

于是，我们被迫区分信条（dogma）和教条（dogmas）。〔见 K. Barth：《教会教义学》，Ⅰ.1，11 页以下，304 页以下；以及Ⅰ.2，758 页以下，812~814

页]在信条中，我们关注于在上帝本身的存在的交流和自我给予中，教会的理解和生存的那种终极根据和创造性泉源，因此关注于在那惟一上帝里的本体论统一。故此，删掉信条便是破坏教会的根基，甚至可说是完全消解它。然而，在教条中，我们关注于教会对自己的认识的历史探究和阐释，这认识就是对在道成肉身中被传达，使教会的存在和历史中出现形式和结构的神圣启示这一根本事实的认识。故此，在教条中，教条竭力理解它自己的基础，阐明它建立在这一基础上的生活与使命的模式。我们关心作为所有真正教条的客观意义和准则的信条，也就是在教条在指导教会领悟和利用上帝的自我启示上完成其功能时所专注的那种真理。我们关注于在历史上的教会的心灵中作为理性形式的教条，它们产生于并符合上帝在以色列和在道成肉身中一劳永逸地奠定的那惟一的基础，产生于耶稣基督在其使徒身上一劳永逸地奠定的那惟一的基础——即教会那建立在使徒和先知上的基础。然而，与信条相关联的教条是探究的形式，是教会之领悟的各个阶段，或得到关于神圣真理的正确和深入的知识的认知工具。

教义学是关于信条的科学，而不是关于教条的科学。通过深入历史上的教条，通过探寻至它们的源头活水，教义学研究决定教条的客观逻辑，因而也研究它们所指向的那种根本的信条。对如此教条做系统阐释并不是教义学的特殊任务（这属于被称为“符号学”[symbolics]的那个神学学科）。教义学的特殊任务是考察教条的历史发展和形成，检验它们是否正确和是否适当，以通过它们进一步探究上帝自我显启的教义内容。在这种探究程序中，教义学无疑会根据它们在那种显启里的内在意义和根据来

判断它们是否恰当，会指出它们在何处及以何种方式需要重构以实现其在目前的意向。但作为一种科学，它的目的在于发展自己的教条命题，这样的命题完全可以安全地建立在由教会过去的教条活动所奠定的基础之上，但这样的命题是在向前的探究中作为新问题设计出来的，希望它们能够打开真正地增进对真理的理解的道路。由于古典教条是教会在过去的共同知识和集体性教条活动的积累，它们像所谓自然规律一样受尊重，但即使是这种通过过去的科学思维获得的知识，也得按照更为先进的知识重建。古典教条不是的撇在一边，因为在它们的有限范围里，它们更加牢固地树立在其适当的基础之上。在神学知识的深

化程序中，新的教条程式被提出来了，它们作为复合类比或揭示模式与信条相联系，通过这种类比或模式，那启示的基本事实按照其内在统一性和简约性，得到了更加深刻和准确的理解。就这种情形是成功的而言，科学的教义学在教会的教条进步上留下了自己的印迹，在教会按照上帝之言而不断进行的改革上留下了自己的印迹。

在此，我们应当再一次提醒我们自己，就其本身的性质来看，纯粹基督教教义学致力于完成一个神圣的使命。这产生于它作为教导性的事物的对象的性质，即这么一个对象，它传言自己、阐释自己、界定自己，因此在我们对它的认识中指导我们，把认识着它的我们吸纳到它自己的活动和使命里去。如我们所看到的那样，是圣言在我们认识的对象里的临在和活动，使神学中

的教条科学不同于其他任何教条科学。因为在这里，我们必须拿出来的有关对象的知识和陈述形式不仅产生于对象对我们施加的压力，而且产生于它的内在的教义性质和意图，即产生于客观信条(objective dogma)。因此，教义学的科学结构，它的复合类比及揭示模式，或教义阐释，不仅仅是这么一些理论工具，通过它们，客观实在得到较为准确的辨识。而且是这样的阐释学媒介，通过它们，客观实在在其自我阐释中被听到，在我们对它的有条不紊的响应中得到表达。必须承认，从对象本质中流溢出来并冲破重重障碍来到我们这里的那至关重要的教诲，在我们具有歪曲作用的认识与表达活动面前摔得粉碎，从而产生了与教会教条相对应的教条构成(dogmatic constructs)。我们不能把这些教条构思当做上帝之道的真实写照，而应把它们当做我们与上帝之道的关系的科学反应。我们应当借着这些反应让客观实在在其本质的和谐与意义中把它自己揭示给我们，但必须永远使它截然区分于我们的教条构思或教条。这就是客观的信条，它们趋向于客观实在，也意欲把我们引向它。于是在基督教教义学中，信条取代了基本逻辑概念或终极的统一性和简约性的位置，这正是我们在其他领域的科学探究中努力的方向，而教条则取代了那些得到一致同意和接受的科学原理，借着它们，我们在理论模型的建构中推进我们的知识，以越来越深刻地了解它们，以深入到嵌在事物本质中的理性和规律里去。

我们现在可以按照基督教教义学的实质内容更为明晰重新表述它的性质和功能了。

一方面，教义学关注于上帝的自我传达这一客观给予的事实：他在耶稣基督里的积极而理性的启示中的神圣存在。教义学

就探究这个，但永远不能把它置于自己的控制之下——相反，教义学是这么一种探究，它在教会的生命和理解中为它开启出领悟上帝的超验实在及存在的那至关重要的自我揭示的空间。它是这种探究，即是使那根本的启示事实以信条的形式突现到我们这里，显示它自己，在神圣的力与恩中将自己给予我们。我们所探究的这种信条既深刻地简单，又不可穷尽地丰富。它具有不可违逆的统一性，但同时也是无限创造性的和无限扩展性的。教会正是出于这样的充分性而接收其信条的。

另一方面，教义学关注于教会对那向它言说、吸引它的注意、掌握它并且持续不断地掌握它者地倾听、承认和深刻的把

握。它试图穿透所有那些教义程式，以达到历史上的教会在其对那成为肉身的道的忠实顺服中所获得的一种凝实的理解，并且以正面的教义性陈述把这种理解表达出来。上帝在基督和福音里的行为与恩典这原初的事实在历史上，随着历史通过人类行为者被一代一代传下来，把它自己持续不断地交流给我们；它持续不断地创造性地作用于历史上的教会，使其理解更为深刻，使其顺服更加充分。因此，在每代人那里，教义学都使教会回归到自己固有的对象那里，试图在对上帝真理的所有历史表达和阐释中开辟出一条道路来，以更清晰、更正确地聆听上帝之道，以在神圣三位一体中在耶稣基督里的基础上揭示那根本的统一性、那本源性的和基本的真理。当我们以这种方式精化和深化教会的信仰和知识的焦点，阐释它以教义陈述对真理所做的辨识

里的道。因此，我们在这里能够比在其他更进一步——我们可以说出我们的陈述如何与被陈述的东西联系起来，因为我们的陈述所指涉的，是上帝对我们所做的自我陈述，因而，它包括他通过自己在耶稣基督里的显启与和解活动，与我们用以指涉他的凡俗语言联系起来的方式，而这方式也是我们的知识对象的一部分。然而，与此同时，必须说明我们远远不能将这种情形约减成我们的陈述，因为它超出我们用人类语言说明它的能力；我们也不能自以为是地以有关上帝真理的陈述证明上帝真理本身，其结果是我们必须持续不断地让神圣启示的本源的根本的事件重新发生在我们身上。正是为了这一目的，上帝将他的灵

派到我们这里来做我们做不到的事，充当我们的理解和言语与圣言之间有效的联络，充当圣言与我们的联系及对我们发生的作用。“环绕上帝和人的环是由上帝本身封闭起来的”。〔H.Deim：《教义学》，290 页〕

在此，我们再次遇到了自然科学的原则与神学科学的原则之间的主要区别，因而也是自然科学的假设性建构与神学科学的教义性建构之间的主要区别。虽然自然科学的理论与神圣的神学教义的理论两者从阐述方面看都是尝试性的，但后者却依最终的和决定性的上帝之道而定，而前者则并非如此。另一方面，因为那惟一的信条（或上帝的真理与行动）不断从我们整个的历史相对性中反映出来，以其相对于我们的教义阐述的终极性向我们言说和宣告它自己，我们比之自然科学家就其经验一

理论的概念持教条主义的态度，就那么有借口就我们的教义阐述坚持教条主义的态度了。

在这里，回忆一下科学陈述的双重指涉性，回忆一下它们在对外部存在物的指涉和它们的相互指涉的彼此重合纠葛中获得意义，这或许是有益的。我们在区别存在陈述与连贯陈述时讨论了这种双重指涉性。与教条性的陈述特别相关的另一种表达方式，是区分它们与对象的相互关联和它们与主体的相互关联。

教条性的陈述是通过其与对象即自我启示中的上帝的关联，或者通过与把自己交流给我们并作用于我们的那上帝的本质的相互关联而具有其第一性意向的。在此意义上，教条性的陈述主要是从上帝里面而非我们自己里面的一个中心而被提出来的，也就是说通过辨识和承认而被提出来的。肯定是由我们来正式提出这些陈述的，但我们是在我们自己与上帝之间的一种两极关系中提出它们的，在这种两极关系中，应当优先考虑的是那神圣的一极，因为从其本质来看，教条性的陈述产生于上帝以位格的临在与道之形式所做的自我传达，并且回归到作为我们所有教条性的思维和言说之目标的他那里。只有当神学思维和言说建立在上帝本身的临在与行为里的自我启示这一坚固的基础上时，它们才在本质上具有教条性，也就是说，为超越它们自身之上的那种客观根据所决定，而不是为随意在漫无边际的思考所决定，亦即不为它们的固有对象的控制。

然而，教条性的陈述也有其第二性意向，那就是它们与主体的相互关联，或与建构在神圣之道的创造性冲击下的人类主体的相互关系里的彼此的相互关联。它们并不产生于个人在自己



的头脑里所做的那种私人性判断，而产生于存在于信徒共同体里的客观性关系里面；这就是说，产生于一些个人主体的客观性与另外一些个人主体的客观性，在这些主体与上帝的盟约关系和他们对他的道的共同反应中相遇的那些场合，产生于这种场合，在其中，教会在上帝之灵的命令性实在和临在之下完成自己的使命，上帝也不断将它引回它在耶稣基督里的中心和基础里，在此程序中，教会在其集体性的生活和思想中得到那终极性判断。教条性的陈述包括与上帝作为绝对主体的命题性关系，和盟约性群体内的人类主体间的命题性关系，因为它们内在于上帝与他的人民之间的那种不断进行着的对话关系，这样的关系在

圣子的道成肉身里最终实现了，并且根据在他里面的那种实现无限地伸延到历史中去。

故此，教条性的陈述不仅与上帝作为绝对主体相关联，不仅在教会的集体主体性里相互关联，而且被引向作为它们与上帝和人的相互关联之中心的耶稣基督那里。然而，由于教条性的陈述的第一性客观是耶稣基督里的上帝，必须记住，他之为主体，不仅是作为上帝主体而为主体，而且是作为听、信、知、爱、崇拜和赞颂上帝的人性主体而为主体的。因此，在这里，教条性的陈述的至上对象已经包括了上性的主体性（即主体身份[subject-hood]），故此是耶稣基督的人性成了我们在确定教条性的陈述的形式时所必须使用的那种准则，因为这些教条性的陈述不仅与神圣主体相互关联，而且与人性主体相互关联。在如此敞开的

神界范围之内，我们可以说教条性的陈述主要与这种客体—主体相互关联，其次才与信仰他、追随他的主体群体相关联。它们是这样的陈述，即进入作为基督身体的教会的本体论结构，又在这种结构中被清晰地表达出来——可是，即使在这里，教条性的陈述的第一性指涉的对象也是它们固有的对象，即在基督里给出他自己的上帝，而对教会的指涉只是第二性的，而且对教会的指涉不是把它作为客体，而只是把它当做集体性主体。

不应忘记，教条性的陈述的惟一对象是神圣启示这一至上材料(the Datum)，该事实永远都是上帝在其自我给予里的本质与行动，因此不是一种可以进入教会经验的内在精神状态里的东西，或进入其历史意识和主体性里的东西。教条性的陈述不是产生于教会的意识行动的意识产物，要得到这样的陈述，也不能用使它们脱离教会心灵的主体结构来解读它们这样的方法，因为这将意味着，上帝真理与教会的集体性主体是同一的，或者圣灵是历史上的教会的无所不在的灵魂和心灵，把上帝真理注入到历史上的教会里。这将意味着教义与信条是同一的，也将意味着这么一种真理观，其本质是由其在历史上的教会里的存在所决定的，仿佛一事物的真理不是其在上帝里所是的那样，而只是其在凡俗传统中所成为的那样；但在这一切后面可能是教会的自我神化，是教会把自己演化着的生命与上帝的生命等同起来。这一切迫使教义学成为一门高度批判的科学，在其中，所有神学陈述都将受到严格的检验，以确定它们与主体的那种相互关联中，在它们言说上帝、圣父、圣子和圣灵那种断言中所意指的，究竟是不是上帝，它们所意味的，究竟是不是基督，以及它们究竟是不是区分了圣灵与人灵。像对待教会本身一样，检验教义学的



真理性，要看它对圣言里的上帝的威严和自由是否怀有一种纯然的尊重，对他的真理超越我们一切有关它的陈述这一事实是否怀有一种纯然的尊重，即使我们在对神圣启示的探求中竭尽全力按真理自身的正确性来纠正这些陈述(即,教条性的),也应当这样做。

人名索引

封面
书名
版权
前言
目录
正文